

# نورجہلم طہری

## کتاب القسطی

فشیخ

شاح

حضرت علامہ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دہلوی

ذرا لافتا احفنیہ کھگو کشن گنج 'بہار'

تقریظ

امام بن خواجہ مظہر حسین رضوی مدظلہ



والضحیٰ ایشا کیشدو



# شرح المظفری کتاب القطبی

شاح

حضرت علامہ مولانا مفتی شمس الدین علی پوری  
دالافت اعظمیہ کھڑکھ کش گنج (بہار)

تقریظ:-

امام بن خواجہ منطف حسین رضوی

والضحیٰ پبلکیشنز

مادیہ سنٹر غربی سٹریٹ اردو بازار لاہور پاکستان

Ph:042-37361363



جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

# التوضیح لمظفری کتاب القطبی

شاح حضرت علامہ مولانا مفتی شبیر عظیمی پورنوی

## انتساب

دو شخصوں کے نام  
یعنی

مظہر قدرت الہیہ باریح صفات قدسیہ نور نگاہ سیدنا محمد و آلہ و سلم  
حضور مظفر حسین علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سجادہ نشین استاد عالیہ فردوسیہ بہار شریف

و

امام علم و فن استاذ العلماء خیر الاذکیاء حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین صاحب زید مجددہ پورنوی  
کے نام موسوم کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں

مہاگر قبول افتد نہ ہے عز و شرف

شبیر پورنوی

والضحیٰ پبلی کیشنز

سیل پوائنٹ

مکتبہ فیضانِ مدینہ

نزد فیضانِ مدینہ، مدینہ ٹاؤن فیصل آباد

0311-3161574

شاح حضرت علامہ مولانا مفتی شبیر عظیمی پورنوی

لیگل ایڈوائزر: محمد صدیق الحسنات ڈوگر، ایڈووکیٹ ہائی لاہور

طبع اول: اگست 2015ء شوال المکرم 1436ھ

قیمت: 640

والضحیٰ پبلی کیشنز

بادیہ سٹریٹ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور پاکستان

0300-7259263, 0315-4959263



## تقریظ امام اعظم وفن استاذنا المکرم خیر الازکیاء حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین صاحب زید مجدہ یاسی پورنیہ

الحمد للہ والصلوة علی حبیبہ وعلی آلہ واصحابہ اجمعین۔ زیر نظر کتاب ”التوضیح المنطقی فی شرح کتاب القطبی“ کے بیاض کا بالاستیعاب تو نہیں البتہ افتتاحیہ صفحات کا بالامعان اور اگلے مختلف صفحات کا طائرانہ نگاہ سے دیکھنے کا موقع ملا۔ ماشاء اللہ خوب سے خوب تر پایا۔

ترجمہ نہایت سلیس و آسان اور شرح ایسی واضح کہ ذرا سی توجہ سے مطالب بہ آسانی حل ہو جاتے ہیں۔ عربی عبارتوں کو عربی سے مزین اور منطقی مقامات کو نہایت اچھوتے انداز میں سمجھایا گیا ہے۔ متن کی شرح اور شرح کی شرح کے درمیان بیانہ اور قولہ کے ذریعہ فرق پیدا کیا گیا ہے شواہد و امثال سے مشکل سائل کو آسان سے آسان کر کیا گیا ہے۔ جو مجددہ تعالیٰ عصر حاضر کے انور طلبہ اور بہت سارے مدرسین کے لئے ایک نادر و نایاب تحفہ اور مشعل راہ ہے۔

اس کے مولف عزیزم گرامی وقار مفتی محمد شبیر پورنوی رشیدی اشرفی سلمہ القوی ہیں۔ جن کا تعلیمی کچھ عرصہ میرے ساتھ گذرا۔ ذوق تحقیق، ہمدست طبع ان کا ایک امتیازی شان تھا۔ عبادات کی گہرائی اور معانی کے عمیق سمندر میں غوطہ لگا کر موتیوں کا نکالنا جس سے طمانیت قلب حاصل ہوا ان کی عادت سی رہی۔ اُسی کا مظہر ان کی یہ شرح اور اس کے علاوہ دوسرے شروعات بھی ہیں جو انجیل پناہ مصروفیات کے باوجود زیور تصنیف و تالیف سے آراستہ کرتے رہے۔

مولیٰ تبارک و تعالیٰ سے دعا ہے کہ مولف شہیر کی اس سعی جمیل کا اجر جزیل اور دوسری شروعات کی طرح اس شرح کو بھی شرف قبول بخشے۔ آمین بجاہ سید المرسلین علیہ التیمہ والثناء۔  
مظفر حسین عفریہ

## علم منطق کی اہمیت و افادیت

### منطق رئیس العلوم

ملاکاتب جلیبی علیہ الرحمہ نے کشف الظنون عن اسالی الکتب والفنون میں نقل کیا ہے کہ قال الصمد بنان علم المنطق رئیس العلوم لانه حکم علی جمیع العلوم فی الصحیہ والسمیہ والقوة والضعف یعنی شیخ ابو نصر فارابی نے علم منطق کو رئیس العلوم کہا ہے اس لئے کہ علم منطق صحت و سقم و قوت و ضعف میں تمام علوم کا حکم ہے اور یہ چونکہ غیر مقصود بالذات و علوم کسبہ نظریہ و عملیہ کی تحصیل کا آلہ و ذریعہ ہے اس لئے شیخ رتین ابوعلی بن سینا نے اس کو خادم العلوم قرار دیا ہے۔

حجۃ الاسلام امام غزالی کا کہنا ہے کہ من لم یعرف المنطق فلا تقہ لا فی العلوم اصلاً یعنی جو شخص علم منطق سے اچھی طرح واقف نہ ہو وہ علوم میں قابل و ثقی نہیں بلکہ شیخ ابوعلی بن سینا نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ المنطق نعم العون علی ادراک العلوم مکملہ او قدر فض هذا العلم و وجد منفعتہ من لم یعرفہ یعنی علم منطق تمام علوم کے ادراک و تحصیل میں معین و مددگار ہے۔ کہ جو شخص اس کو سمجھ نہیں پاتا وہی اس کو چھوڑتا اور اس کی منفعت سے انکار کرتا ہے۔

شیخ جلال الدین عارف رومی کا ارشاد ہے

منطق و حکمت زہرا صلاح گزینہ اندکے باشد مباح

منطق کی مدح سرائی میں بعض یوں رطب اللسان ہے۔

ان رمت ادراک العلوم بسرۃ فغلیلک بالخوا القویم و منطق

ہذا المیزان العقول مرئج و الخوا صلاح اللسان بمنطق

۱) لوگوں میں یہ وباعام ہے کہ منطق بیکار و بیکواس فن ہے اس کے پڑھنے

اور پڑھانے سے کوئی خاص فائدہ نہیں۔ ثبوت میں سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ

منطق کے متعلق عام نظریہ



اور سیدنا امام شافعی وغیرہما ائمہ کرام کو پیش کرتے ہیں کہ ان لوگوں کے نزدیک اگر اس علم کی اہمیت ہوتی تو وہ لوگ اس کو ضرور حاصل کرتے اور ان سے اصطلاحات مناطقہ کا استعمال بکثرت ہوتا جس سے یہ واضح ہے کہ ”وہ مفید علم نہیں“۔ جواب اس کا یہ دوں گا کہ ان کی فطرتیں چونکہ سلیم اور جلیلتیں مستقیم تھیں اسلئے انکو

منطق کے سیکھنے کی حاجت نہ تھی کیونکہ ان کا شمار ان اشخاص میں ہوتا تھا جن کو مؤید من اللہ یا من علمہم ضروری کہا جاتا ہے علاوہ ازیں ان لوگوں کا اصطلاحات مناطقہ کا استعمال نہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ انہیں اس کا علم نہیں تھا لہذا یہ گستاخی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے ان کو اس کا علم تھا لیکن اصطلاحات مناطقہ کا استعمال انہیں کیا ور نہ کہتے کہ ان کو خود صرف وغیرہ کا بھی علم نہیں تھا کیونکہ ان کے اصطلاحات متعارف بھی ان سے منقول نہیں اور منطق کی طرح انہیں بھی بیکار و بیکو اس و ناچار تھے کہتے۔ حالانکہ ان کے ضروری ہونے میں کسی کا کلام نہیں۔

(۲) لوگ عام طور پر منطق کا نام سن کر بلا سوچے سمجھے یہ کہہ دیتے ہیں کہ وہ مفید اذہان و مغرب عقائد و اصول ہے جیسا کہ شاعر کا قول ہے

دع منطقاً فیہ الفلاسفۃ الاولیٰ نہلت عقولہم بحر مغرق  
واجع الی نحو البلاغۃ واعتبر! ان البلاء موکل بالمنطق

یہ نظریہ کوئی موجودہ نہیں بلکہ شاہ توران عبد اللہ ازبک کے زمانہ میں جب ملا عصام الدین اسفہانی کے ذریعہ اس علاقہ میں منطق کا اثر تیزی سے بڑھا تو ملا عبد القادر بدایونی لکھتے ہیں کہ قاضی ابوالمعالی نے ملا عصام کو ان کے طلبہ کے ساتھ ماوراء النہر سے نکلوا دیا اور نامشروعیت تعلیم و تعلم منطق و فلسفہ کو ثابت کر دیا ہے اسی پر بس نہیں بلکہ ایک روایت یہ دیکھا یا کہ ”بکاندرے کہ منطق درال نوشتہ ہاشند استنما نمایند ہا کے نیست“ یہ روایت فقہ کی کتاب جامع الرموز کی ہے کہ ”بحوز الاستنماء باوراق المنطق یعنی منطق کے اوراق سے استنما جاتا ہے۔

مگر یہ خیال بالکل فاسد و غلط ہے اس لئے کہ علم منطق کی ایجاد نظری و فکری غلطی کے انسداد کے لئے ہے کہ اگر اس کے قواعد و ضوابط کی رعایت و پابندی کی جائے تو رائے انسانی غلطی سے محفوظ رکھی جاتی ہے لہذا اس علم کا مقصد اصلی اصلاح عقل و تصحیح فکر ہے اور ظاہر ہے یہ بہترین مقصود ہے۔ مخلوقات عالم پر انسان کی

اشرفیت و بزرگی کی وجہ صرف عقل ہے اور چونکہ عقل جیسے لطیف ترین جوہر کی اصلاح کرے اس کو مفسد عقل کہنا بے ہودگی و نا فہمی نہیں تو اور کیا ہے؟ اگر کوئی اس کو اس کے صحیح عقیدہ کے خلاف استعمال کرے تو یہ اس کا خود قصور ہے نہ کہ فن کا!

عاب المنطق قوم لا یعقول لہم! ولیس لہ اذا عابوہ من ضررہ

بما شمس الضیاء والشمس طالعتہ ان لا یری ضوہا من لیس ذالیمہ

(۳) لوگوں میں یہ بھی مشہور ہے کہ علم منطق بہت ہی خامض و دقیق و دشوار فن ہے لیکن یہ امر کسی حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دنیا میں کوئی فن آسان نہیں بلکہ ہر فن کے حصول میں عرق ریزی و جانفشانی کرنی پڑتی ہے اس میں منطق ہی کی کیا تخصیص ہے؟ البتہ اس کا تعلق چونکہ ذہن و دماغ سے ہے اس لئے اکثر اس سے کم سابقہ پڑتا ہے یا اس لئے کہ نا آموز طلبہ اس فن کی ابتدائی کتابوں کو پڑھ کر بغیر اوچی کتابوں کو پڑھنے لگتے ہیں اس لئے کہ نا آموز طلبہ ہوتے ہیں لہذا یہ قصور پڑھنے اور پڑھانے کا ہے فن کا نہیں۔ بلا وجہ فن کو دشوار و کٹھن کہہ کر طلبہ کو نفرت دلانا ہے۔

### دور حاضر میں منطق کی ضرورت

یہ دور ایسا پُر فن و پُر آشوب آگیا ہے کہ ایمان کا بچا نا بڑی مشکل ہو گیا ہے ہر طرف فرق باطلہ و مذاہب شیعہ دن بدن بڑھتے جا رہے ہیں۔ یہی ایک علم ہے جس کے ذریعہ اپنے ایمان و اسلام کی دولت کو صحیح طور پر محفوظ و مامون رکھ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ایسی دلائل و براہین ہیں کہ جن کے ذریعہ عقانیت و صداقت کو مکمل طور پر ثابت کر سکتے ہیں اور یہ دوسرے علوم میں نہیں ہے اسی وجہ سے امام غزالی نے منطق کی افادیت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں حتی قال البعض انہ فرض کفایتہ و روی عنہ البعض انہ فرض عین یعنی بعض نے تو یہاں تک کہا ہے کہ منطق کا پڑھنا فرض ہے کفایتہ اور بعض سے مروی ہے کہ وہ فرض عین ہے۔



## مصنف رسالہ شمس

**نام و لقب** نام علی کنیت ابوالحسن لقب نجم الدین اور والد کا نام عمر اور دادا کا نام علی ہے حکیم دبیران سے مشہور ہیں آپ چونکہ مقام قزوین کے باشندہ تھے اس لئے آپ کو قزوینی کہا جاتا ہے نسبت میں آپ کا تہی بھی کہے جاتے ہیں۔ آپ محقق نصیر الدین طوسی متوفی ۶۷۲ھ کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں موصوف نے مراغہ میں جو رصد خانہ کی بنیاد ڈالی تھی اس مہم میں علامہ قزوینی بھی شریک تھے۔

**تصانیف** آپ کی تصنیفات یہ چند کتابیں ہیں (۱) جامع الدقائق فی کشف الحقائق (۲) عین القواعد (۳) بحر الفوائد شرح عین القواعد (۴) قاضی افضل الدین محمد خوجی کی کتاب غوامض الافکار کی شرح کشف الاسرار (۵) حکمۃ العین (۶) امام فخر الدین رازی کے مخلص کی شرح المنصص وغیرہ بلند پایہ کتابیں آپ ہی کی تصنیفات ہیں (۷) منطق میں مختصر رسالہ شمس یہ بھی آپ ہی کا ہے جو مختصر اور ٹھوس اور بہت مقبول و متداول ہے جو مذاکرے میں داخل درس ہے۔ اس رسالہ کو اپنے خواجہ شمس الدین محمد کے لئے لکھا تھا اسی مناسبت سے اس کا نام شمس رکھا گیا۔

**وصال** تاریخ وصال میں دو قول مروی ہیں ماہ کے متعلق صاحب تاریخ محمدی نے رجب المرجب اور صاحب فوات الوفیات نے رمضان المبارک بیان کیا ہے اور سن کے متعلق ایک قول ۷۷۵ھ اور دوسرا قول ۷۷۶ھ ہے۔

**رسالہ شمس کے شروع و خواتمی** (۱) شرح شمس مصنف محمد بن محمد قطب الدین رازی متوفی ۷۷۶ھ (۲) سعدیہ مصنف سعد الدین بن عمر قفازانی متوفی ۷۹۱ھ (۳) شرح شمس مصنف شیخ علاء الدین علی بن محمد مشہور بمصنفک متوفی ۹۳۰ھ (۴) شرح شمس مصنف شیخ جلال الدین محمد بن احمد علی متوفی ۸۶۲ھ (۵) شرح شمس مصنف احمد بن عثمان ترکان جرجانی متوفی ۸۴۲ھ (۶) شرح شمس مصنف ابو محمد زین الدین عبد الرحمن بن ابوبکر بن العینی متوفی ۸۹۲ھ (۷) شرح شمس مصنف شیخ محمد بن موسیٰ بسنوی متوفی ۱۲۵ھ (۸) شرح شمس مصنف سید محمد بن سید علی ہمدانی متوفی ۹۸۲ھ (۹) حاشیہ شمس مصنف شیخ نور الدین بن محمد

احمد آبادی متوفی ۱۱۵۵ھ (۱۰) قریہ حاشیہ شمس مصنف لبعض الافاضل

## شارح رسالہ شمس

**نام و نسب** نام محمد کنیت ابو عبد اللہ اور لقب قطب الدین تھانی ہے والد کا نام بھی محمد ہے رازی کے ایک طرف منسوب ہے جو بلاد ولیم کا ایک شہر ہے۔ سنہ پیدائش غالباً ۶۹۲ھ ہے شیخ جلال الدین سیوطی نے بغیۃ الوعاة میں اور طاش کبریٰ زادہ رونی صاحب مفتاح السعاده نے اور صاحب کشف الظنون نے ان کا نام محمود بتایا ہے۔

صاحب مفتاح السعاده نے لکھا ہے کہ قطب الدین رازی مصنف قطبی اور قطب الدین شیرازی شارح حکمۃ الاشراق و مصنف درۃ التاج یہ دونوں ہم نام و ہم عصر عالم ایک ہی زمانہ میں شیراز کے ایک مدرسہ میں استاذ مقرر ہوئے بالائی منزل میں شیرازی پڑھاتے تھے اس لئے ان کو قطب الدین فوقانی کہا جاتا ہے اور نجلی منزل میں قطب الدین رازی درس دیتے تھے اس لئے ان کو قطب الدین تھانی کہا جاتا ہے

**تحصیل علوم** ابن شہبہ نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ موصوف نے اپنے علاقہ میں رہ کر علوم عقلیہ حاصل کیا اور علوم شرعیہ سے بھی استفادہ کیا اور عضو وغیرہ سے علمی کمالات حاصل کی پھر دمشق چلے گئے اور اخیر وقت تک وہیں قیام پذیر رہے۔ مفتاح السعاده میں ہے کہ آپ نے اکل الدین بابر قی صاحب عنایت کے ساتھ قاہرہ میں اور شیخ شمس الدین اصہبائی سے بھی پڑھا ہے۔

علامہ تاج الدین سبکی طبقات کبریٰ میں موصوف کے متعلق لکھتے ہیں امام مبرز فی المعقولات اشتہر اسمہ و کعبۃ منیۃ یعنی معقولات میں آپ چوٹی کے امام تھے، آپ کا نام مشہور ہے اور دور دراز تک آپ کی شہرت ہے اس کے بعد لکھا ہے کہ جب یہ ۷۴۳ھ میں دمشق پہنچے اور ہم نے ان سے بحث و مباحثہ کیا تو منطق و حکمت میں امام اہل معانی و بیان و علم تفسیر کا بہترین عالم پایا۔

**درس و تدریس** آپ درس و تدریس میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ آپ کے حلقہ درس میں شامل ہونے والے اکثر لوگ آسمان علم و فضل پر مہر چھاں تاب بن کر نمودار ہوئے سعد الدین جیسی شخصیت نے آپ سے استفادہ کیا اور محقق وقت علامہ جلال الدین دوانی بھی آپ ہی کے



شاگرد شید ہیں جن کے متعلق نثر بہ الخواطر میں یہ الفاظ ہیں اُحد العلماء المشہورین بالدرس والافادۃ، یعنی درس وافادہ میں جو علماء مشہور ہیں آپ ان میں ایک سربراہ آورده عالم تھے

## مسک

بعض نے قطب الدین رازی کو حنفی المسکٹ مانا ہے مگر قرین قیاس یہ ہے کہ آپ شافعی المسکٹ تھے۔

## وصال پر ملال

آپ نے اس دنیا میں چوتھے (۴۲) سال کی عمر پائی ۶ ذوقعدہ ۷۶۶ جو میں اس قطب وقت کو پھر د خاک کیا گیا۔ حافظ بن کثیر اور جلال الدین سیوطی نے سن وفات یہی بیان کیا ہے جب کہ کچھ لوگوں نے اس کے علاوہ بھی بیان کیا ہے۔

## تصنیفات

بہت سی عمدہ اور نافع کتابیں آپ نے تصنیف کی جن سے بقول علامہ فرنگی علی آپ کی جو دت طبع واستقامت فہم کا پتہ چلتا ہے (۱) اوامع الاسرار شرح مطابع الانوار منطق وحکمت میں عظیم القدر وکثیر النفع کتاب ہے (۲) محاکات شرح اشارات عشق نصیر الدین طوسی اور امام فخر الدین رازی نے بھی سینا متوفی ۶۲۸ جو کی کتاب الاشارات والتنبہات کی شرح لکھی ہے اور صاحب کتاب پر نقص و معارفہ بحث ومباحثہ وغیرہ کی ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے امام فخر الدین رازی کی شرح کو جرح سے تعبیر کیا ہے (۳) رسالہ قطبیہ (۴) حواشی کشاف تاسورۃ طہ (۵) شرح الحاوی الصغیر۔ یہ چار ضخیم جلدوں میں ہے پھر بھی بقول ابن رافع نامکمل ہے۔ (۶) قطبی۔

## قطبی

یہ شرح شمسہ آپ کی مقبول و مشہور کتاب ہے جو تصنیف کے دن سے آج تک داخل درس ہے بلکہ بقول ملا عبد القادر بدایونی "قبل ازین بنیر از شرح شمسہ و شرح محالف از منطق و کلام در نہ شائع نہ بود" نویں صدی کے آخر تک منطق میں قطبی اور کلام میں شرح محالف کے علاوہ کوئی اور کتاب شائع ہی نہ تھی یعنی لازمی طور پر نہایت ختم کرنے والوں کو معقولات کی جن کتابوں کا پڑھنا ضروری تھا وہ صرف یہی تھا۔

## حواشی قطبی

(۱) حاشیہ از مولانا قاضی سمرقندی (۲) حاشیہ از مولانا عصام الدین ابراہیم بن عوشاہ اسفہانی (۳) حاشیہ از مولانا خلیل بن محمد قرمانی رضوی (۴) حاشیہ از علامہ عبدالحکیم سہاکونی (۵) حاشیہ از میر سید شریف جرجانی (۶) حاشیہ از شیخ وصیہ الدین بن نصر اللہ بن عباد الدین گجراتی (۷) حاشیہ از مولانا برکت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ - اِنَّ اَبْهٰی دُرِّ تَنْظُمٍ بِنَاکِ الْبَیَّانِ

ترجمہ: اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحم والا۔ بے شک موتیوں میں سب سے بہترین موتی جو بیان کے پوروں سے پروئے جلتے ہیں۔

تشریح: قولہ بسم۔ اللہ ربُّ محمدٍ صلی علیہ وسلم۔ نحنُ عبادُ محمدٍ صلی علیہ وسلم۔ یہ خطبہ اس شرح کا ہے جو قطبی کے نام سے موسوم ہے جس کا مصنف قطب الدین رازی ہیں اور وہ خطبہ جو بعد میں آنے والا ہے وہ اس متن کا ہے جس کا نام شمسہ ہے۔ اس کا مصنف نجم الدین عمر قزوینی ہیں جنہوں نے اپنے عزیز خواجہ شمس الدین کے نام سے موسوم کیا ہے اور چونکہ جو تسمیہ شرح تہذیب و شرح جانی میں مذکور ہے وہی یہاں بھی ہے اس لئے یہاں اس کی وضاحت نہیں کی گئی۔ کیونکہ اس کی وضاحت ان دونوں کی شرح التشریح المنیب اور نوادر النعمی میں تفصیل سے گزر چکی ہے لیکن جو حمد یہاں مذکور ہے وہ ان دونوں میں نہیں اس لئے یہاں اس کی وضاحت تفصیل سے بیان کی جاتی ہے۔

قولہ ابھی: اسم تفصیل ہے جو مشتق ہے بجھائے جس کا معنی ہے عمدہ، لطیف، فائق۔ درہم اول و فتح دوم جمع ہے درۃ کی جس کا معنی ہے بڑا و صاف و شفاف موتی لیکن درجہ دوم عن التاء جمع ہے اور نہ اسم جمع بلکہ اسم جنس ہے جو قلیل و کثیر دونوں کے لئے بولا جاتا ہے۔

تسمیہ کے بعد ہی حمد کو بیان کرنا چاہیئے لیکن یہاں پہلے اس کی خوبیوں کو بیان کیا گیا ہے پھر حمد کو اس کی وجہ یہ کہ حمد کے شروع کرنے والے کو رغبت دلانا مقصود ہے تاکہ وہ اس سے غفلت نہ کرے شروع و حضور کے ساتھ حمد بیان کرے کیونکہ شوق و انتظار کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں راسخ ہو جاتی ہے۔

قولہ تنظم: مشتق ہے نظم سے اور وہ نام ہے موتی کو دھلگے میں پروئے کا اور نظم بالتامصفت ہے درجہ کی جب کہ بالباء بھی منقول ہے اس تقدیر پر وہ ابھی اسم تفصیل کی صفت ہوگا لیکن مجمع تقدیر اول ہے کیونکہ اسم تفصیل کی وضاحت نکرہ کی طرف اس وقت ہوتی ہے جب کہ نکرہ کو کسی صفت کیساتھ خاص ہے



کر دیا جائے چنانچہ زید افضل رحلین عالم درست نہیں۔

قولہ بنان :- بنان بفتح باء انگلیوں کے پوروں کو کہا جاتا ہے اس میں باء استعانت کے لئے آیا ہے اور بیان بفتح باء وہ کلام فصیح ہے جو دل کی آواز کی وضاحت کرے۔ اس عبارت میں جو استعارات مذکور ہیں وہ اہل فہم پر مخفی نہیں۔ کیونکہ استعارات جمع ہے استعارہ کی اور استعارۃ لغت میں طلب عار یہ کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں نام ہے ادوات شئی کو ذکر کئے بغیر شئی کو دوسری شئی کے ساتھ تشبیہ دینے کا۔ اس کی چار قسمیں ہیں (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ مصرعہ (۳) استعارہ تخیلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ۔ استعارہ بالکنایہ وہ ہے کہ صرف مشبہ کو بیان کر کے اس سے مشبہ بہ مراد لیا جائے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں مشبہ بہ کنایہ یعنی ضمناً سمجھا جاتا ہے صراحتہ نہیں۔ استعارہ مصرعہ وہ ہے کہ مشبہ بہ کو بیان کر کے اس سے مشبہ مراد لیا جائے وجہ تسمیہ یہ کہ اس میں مشبہ بہ کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے۔ استعارہ تخیلیہ وہ ہے کہ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے اقویٰ تر مناسبت کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے۔ وجہ تسمیہ یہ کہ اس سے مشبہ بہ کا خیال پیدا ہو جاتا ہے استعارہ ترشیحیہ وہ ہے کہ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ضعیف تر مناسبت کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے وجہ تسمیہ یہ کہ ترشیح چونکہ لغت میں مادہ کا اولاد کو قھوڑا قھوڑا دودھ پلا کر قوی بنانے کو کہا جاتا ہے اس لئے اس قسم کو بھی ترشیحیہ کہا جاتا ہے کہ اس سے بھی مشبہ بہ کا قھوڑا قھوڑا علم ہو جاتا ہے پس یہاں لفظ بیان کا ذکر استعارہ بالکنایہ ہے۔ کیونکہ بیان کو انگلیوں کے ساتھ تشبہ دیا گیا ہے اور بنان جو انگلیوں کے مناسبات سے قوی تر ہے۔ اس کو ثابت کرنا بیان کے لئے تخیل ہے اور موتیوں کا ذکر ترشیح ہے کیونکہ اس سے کلمات کو تشبیہ دی گئی ہے۔ صرف موتیوں کو بیان کر کے اس سے مشبہ کا ارادہ کیا گیا ہے اور ابھی جو کہ موتیوں کے مناسبات سے قوی تر ہے اس کو کلمات کے لئے ثابت کرنا تخیل ہے اور نظم جو کہ موتیوں کے مناسبات سے ضعیف تر ہے اس کو کلمات کے لئے ثابت کرنا ترشیح ہے پس علیہ العبارة الآتیۃ۔

وَإِذْ هَبْنَا نُفُوسَ نَارٍ فِي آسَدِ الْإِذَاهِ

ترجمہ :- اور کلیوں میں سب سے رنگین کلی جو ذہنوں کے استینوں میں بکھری جاتی ہے

تشریح :- قولہ اذھی :- وہ معطوف ہے ابھی ذکر ہے۔ وہ باب نصر نصر سے اسم تفضیل بمعنی رنگ پکڑنا ہے چنانچہ مسلم شریف و ترمذی شریف میں سیدنا عبداللہ بن عمر سے مروی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نخی عن یحیٰ النخل حتیٰ ترحو، یعنی درخت پر چل کی میچ رنگ پکڑنے سے پہلے ممنوع ہے۔ بعض نسخہ میں ازھر کے ساتھ منقول ہے جو زھر نیز زھر سے اسم تفضیل بمعنی روشن و رنگین ہونا ہے۔

قولہ زھر :- زھر بفتح زاء و سکون ہا یا فتح ہا بر وزن فجر اسم جنس ہے جس کا معنی بے گلاب کی کلی۔ میر صاحب نے اس کو اسم جنس بمعنی گلاب مانا ہے بعض لوگوں کا خیال ہے وہ بضم زاء و فتح ہا در ز کے وزن پر زہرہ بمعنی سفیدی کی جمع ہے کیونکہ فعلتہ بضم فا و سکون عین کی جمع فعل کے وزن پر آتی ہے جیسے رکتہ و درۃ کی جمع لیکن مسموع و مشہور ہلا ہی قول ہے۔

قولہ تشریح :- تشریح بفتح تاء و سکون شین کا فہم ہے نظم کی طرح تشریح بھی دو صورتیں ممکن ہیں۔ تاء کے ساتھ وہ زہر کی صفت ہے اور یاء کے ساتھ وہ ازھر کی صفت ہے لیکن میم اول ہے جیسا کہ گذرا۔

قولہ اردان :- جمع ہے رذن بضم را و سکون دال کی جس کا معنی ہے استین کا سر اور اذھان جمع ہے ذہن کی اور وہ آدمی کی اس قوت کو کہا جاتا ہے جس میں اشیاء کی صورتیں چھتی ہیں خواہ وہ صورتیں محسوسات کی ہوں یا معقولات کی۔ بعض نے اس کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ علوم کو حاصل کرنے کے لئے نفس میں جو استعداد پائی جاتی ہے اس استعداد کو ذہن کہا جاتا ہے اس میں اگر خودت پائی جائے تو اس کو فطانت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اگر خودت نہ پائی جائے تو اس کو غباوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

حَمْدُ مُبْدِعِ الْوُجُودَاتِ بِآيَاتِ وَجُوبِ وَجُودِهِ وَشُكْرُ مَنْعِهِ  
أَعْرِقَ الْخُلُوقَاتِ فِي بَحَارِ أَفْضَالِهِ وَجُودِهِ

ترجمہ :- مبدع کی حمد ہے جس نے تمام موجودات کو اپنے واجب الوجود ہونے کی نشانیوں کے ساتھ گویائی دی اور ایسے منعم کا شکر ہے کہ جس نے مخلوقات کو اپنے جود و بخشش کے سمندروں میں ڈلو دیا تشریح :- قولہ حمد :- مرفوع ہے اس لئے کہ ماقبل میں جو ان مذکور ہے وہ اس کی خبر ہے



حمد کہتے ہیں نعت یا غیر نعت کے عوض زبان سے اختیاری خوبوں کو بقصد تعظیم بیان کرنے کو چنانچہ اگر کوئی شخص بکر فاضل بول کر بکر کی توہین کی ارادہ کرے تو وہ کلام اگرچہ نعت کے اعتبار سے حمد ہوگا لیکن اصطلاح کے اعتبار سے نہیں شکر کا معنی آگے مذکور ہے لیکن مدح کہتے ہیں نعت یا غیر نعت کے عوض زبان سے خوبوں کو بیان کرنا وہ خوبیاں اختیاری ہوں یا غیر اختیاری۔ تفصیلات التشریح المنیب میں دیکھئے۔

قولہ مبدع :- مشتق ہے ابداع سے نعت میں اس کا معنی ہے عدم نظیر اور اصطلاح میں کہتے ہیں کسی شئی کو عدم سے وجود کی طرف بغیر مادہ کے پیدا کرنے کو۔ انطق الموجدات اس کی صفت موصیہ ہے جو مبدع کے معنی کو بیان کرتا ہے۔

قولہ انطق :- انطق النطاقاً گویا کرنا۔ وہ مافوق ہے نطق سے جس کا استعمال نطق ظاہری و باطنی یعنی گفتگو اور فہم و ادراک کلمات پر بھی ہوتا ہے۔ موجدات پر الف لام استغراقی ہے اس لئے اس کا ترجمہ تمام موجدات کیا گیا ہے۔ موجدات سے مراد آسمان و زمین اور جو چیزیں دونوں میں ہیں۔ آیات جمع آیت بمعنی علامت ہے اور آیات میں باء حرف جار برائے تعدیہ ہے اور وہ برائے سببیت بھی ہو سکتا ہے لیکن اس تقدیر پر انطق کا مفعول ثانی بالواسطہ محذوف ہوگا۔ آیات سے یہاں مراد وہ چیزیں ہیں جو امر پر دلالت کرتی ہیں کہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود ہے اور باقی تمام ممکنات ہیں۔

قولہ شکر :- وہ بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ معطوف ہے حمد مبدع پر جو خبر الگ ہونے کے وجہ سے مرفوع ہے۔

شکر اس تعریف کو کہتے ہیں جو ایسا کام کیا جائے کہ جس سے منعم کی تعظیم ہو خواہ زبان سے اس کا ذکر حسن ہو یا دل سے اس کی تحیت و عقیدت ہو یا کسی دوسرے اعضاء سے کوئی عمل و خدمت ہو۔ تفصیل التشریح المنیب میں دیکھئے۔

قولہ منعم :- اسم فاعل بمعنی نعمت دہندہ ہے۔ غرق بمعنی ڈبو دینا۔ اس کی صفت موصیہ ہے کہ رب قدیر اس طور پر نعمت دینے والا ہے کہ اس نے تمام مخلوقات کو جو دو احسان اور فضل و بخشش کے دریاؤں میں ڈبو دیا۔ بحار بکسر با جمع ہے بحر بمعنی دریا کی افضال جمع ہے فضل کی اور وہ اس احسان کو کہتے

ہیں جو سوال کرنے کے بعد ہوتا ہے اور جو اس فائدہ پہنچانے کو کہتے ہیں جو اس کے لئے مناسب ہو جس کو فائدہ پہنچایا جائے لیکن وہ نہ کسی غرض سے ہو اور نہ کسی کے عوض اور نہ سوال کرنے کے بعد ہو۔

خیال رہے کہ منعم کو شکر کے ساتھ اور مبدع کو حمد کے ساتھ بیان کرنے میں ایک لطیف مناسبت کی طرف اشارہ ہے کہ منعم کے مفہوم میں نعمت کا اعتبار ہے اس لئے اس کو شکر کے ساتھ بیان کیا گیا۔ نیز اس میں متن کی اتباع بھی ہے چنانچہ کہا گیا الحمد للہ الذی ابدع نظام الوجود الخ۔

تَلَاوُفٌ فِي ظُلْمٍ اللَّيْلِ إِلَى الْوَارِدِ حِكْمَتِهِ الْبَاهِرَةِ وَاسْتِنَارَةٌ عَلَى صَفْحَاتِ الْإِيمَانِ وَأَثَارُ سُلْطَنَةِ الْقَاهِرَةِ

ترجمہ :- اس کی غالب حکمتوں کی روشنیاں راتوں کی تاریکیوں میں چمک اٹھیں اور اس کی غالب سلطنت کے آثار زمانے کے صفات پر روشن ہو گئے۔

تشریح :- قولہ تلاوفاً :- یہ جملہ متانفہ ہے ممکن ہے یہ منعم کی دوسری صفت ہو۔ تلاوفاً ماضی معروف کا صیغہ ہے جو مشتق ہے تلاوفاً باب تفعیل سے بمعنی ستارہ یا بجلی کا چمکنا یا روشن ہونا۔ ظلم بضم اول وفتح ثانی جمع ہے ظلمہ بمعنی تاریکی کی اور لیالی جمع ہے لیل بمعنی رات کی اور الوار ترکیب میں فاعل ہے تلاوفاً کا وہ جمع ہے نور بضم نوں کی اور نور وہ ہے جو بالذات روشنی دینے والا ہو جیسے سورج یا کسی واسطہ سے دوسرے کو روشن کرنے والا ہو جیسے چاند اور شبہ اور اس کی تعریف وہ کیفیت ہے جو لذاتہا ظاہر ہو اور اس کے توسط سے دوسرے بھی ظاہر ہو جائے۔

قولہ واستنار :- معطوف ہے تلاوفاً پر۔ وہ بھی ماضی معروف کا صیغہ ہے جو مشتق ہے استنار بمعنی روشن ہونے سے اور صفات جمع ہے صفاً بالفتح کی جو کسی چیز کے چہرہ کو کہا جاتا ہے اور ایام جمع ہے یوم بمعنی دن کی اور آثار ترکیب میں فاعل ہے استنار فعل کا۔ اور آثار جمع ہے اثر بفتح تین بمعنی علامت کی اور سلطنت بمعنی مملکت ہے اور وہ زندہ کرنا اور موت دینا اور عزت و ذلت دینا ہے وغیرہ وغیرہ۔ آثار سلطنتہ سے مراد وہ ہے جو سلطنت پر حیات و موت وغیرہ مرتب ہوتی ہیں۔ قاہرہ ترکیب میں صفت ہے



سلطنت کی وہ اسم قابل بمعنی غالب ہے

نَحْمَدُكَ عَلَى مَا أَوْلَانَا مِنْ بَلَاءٍ أَنْزَلْتُمْ رِيَاضَهَا وَنَشْكُرُكَ عَلَى مَا أَعْطَانَا مِنْ نِعْمَةٍ  
أَقْرَبَتْ حَيَاضَهَا

ترجمہ: — ہم اس کی تعریف کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی نعمتیں عطا فرمائی کہ باغات کلی واد ہو گئے  
اور ہم اس کا شکر ادا کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی نعمتیں دی کہ جن کے حوض بھر گئے۔

تشریح: — قولہ نَحْمَدُكَ: حمد کو دوبارہ بیان کرنے کی وجہ یہ کہ اگر کان حمد جو چاہا ہیں (حامد محمود  
حمد محمود علیہ) ماقبل میں مراستہ چونکہ عرف میں ہی کا ذکر تھا حامد کا نہیں اس لئے اس عبارت سے چاروں  
کو بیان کیا گیا دوسری وجہ یہ کہ واجب تعالیٰ کی حمد و شکر کیوں بیان کی جاتی ہے؛ ماقبل میں اس کی علت کا  
بیان تھا اسی وجہ سے مخدہ سے پہلے واو عطف کو بیان نہیں کیا گیا کہ علت پر معلول کا عطف نہیں ہوتا  
قولہ عَلَى مَا أَوْلَانَا: وہ حمد جو نعمت کے مقابل ہوا قوی ہوتی ہے اس حمد سے جو نعمت کے

مقابل نہ ہو اس لئے حمد کیساتھ اس نعمت کو بھی بیان کیا گیا۔ اَوْلَانَا ماضی کا صیغہ ہے جس کے ساتھ مفعول  
کی ضمیر متصل ہے وہ مشتق ہے ایلاء بمعنی اعطاء سے اور لفظ ما موصول بھی ہو سکتا ہے۔ اور مصدر یہ بھی  
لیکن مصدر یہ ہونا لفظاً اور معنی زیادہ بہتر ہے لیکن لفظاً اس لئے کہ اس وقت حذف عائد کا محتاج نہ ہوگا  
اور معنی اس لئے کہ حمد جو انعام پر ہوتی ہے اولیٰ ہے اس حمد سے جو نعمت پر ہوتی ہے اور لفظ من بتقدیر اول  
بیانیہ ہے اور بتقدیر دوم ابتدائیہ یا تبعیضیہ ہے۔

قولہ الْإِلَاءُ: — الْإِلَاءُ اور نِعْماء دونوں مترادف الفاظ ہیں لیکن الْإِلَاءُ جمع ہے الی بکسر ہمزہ کی اور نِعْماء اسم  
جمع بمعنی نعمت ہے اور الْإِلَاءُ کا اطلاق نعمت ظاہری پر ہوتا ہے اور نِعْماء کا نعمت باطنی پر اور انصرت مشتق ہے انھا  
سے جس کا معنی ہے کسی چیز کا کلی والا ہونا اور ریاض اس کا فاعل ہے وہ جمع ہے روض کی اور وہ زمین ہے  
جو مختلف پودوں سے مزین ہو۔ اور اس کی ضمیر راجع ہے الْإِلَاءُ کی طرف اور جملہ انصرت ریاضہا صفت ہے

الاء کی یا وہ اس سے حال واقع ہے۔

الاء کو نعمت کے ساتھ تشبیہ دیا گیا ہے پس وہ استعارہ بالکنایہ ہے اور ریاض کو اس کیلئے ثابت کرنا  
تخیل اور از بار کو ثابت کرنا ترشح ہے۔

قولہ نَشْكُرُكَ: — شکر کا معنی ماقبل میں گذرا اور آنے والی عبارت عَلَى مَا أَعْطَانَا مِنْ نِعْمَةٍ کی توضیح  
بیان مذکور سے عیاں ہے۔ اترعت ماضی جمول ہے جو مشتق ہے اترع بمعنی پر کرنے سے اور جملہ صفت  
ہے نِعْمَةٍ کی اور حیاضہا مرفوع ہے اس بناء پر کہ اترعت کے فاعل کا قاتمقام ہے اور اس کی ضمیر نِعْمَةٍ کی طرف  
راجع ہے حیاض جمع ہے حوض کی۔ حوض اس گہری زمین کو کہتے ہیں جہاں پانی بکثرت موجود ہو۔

وَنَسْأَلُكَ أَنْ يُفِيضَ عَلَيْنَا مِنْ زُلَالٍ هَذَا يَتِمُّ وَيُوفِّقُنَا لِلْعُرُوجِ إِلَى مَعَارِجِ عَنَائِتِهِ وَأَنْ  
يَخْتَصِّنَ رَسُولَهُ مُحَمَّدًا الْأَشْرَفَ الْأَكْبَرِيَّاتِ بِأَفْضَلِ الصَّلَوَاتِ وَالسَّلَامِ الْمُنْتَجِبِينَ وَاصْحَابَهُ  
الْمُنْتَخَبِينَ بِكُلِّ التَّحِيَّاتِ

ترجمہ: — اور ہم اس سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہم پر اپنی ہدایت کے عمدہ پانی کو بہائے اور اپنی  
عنایت کی بلند یوں تک پہنچنے کی توفیق دے اور یہ کہ وہ اپنے رسول مقبول محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم  
کو جو کہ تمام مخلوقات میں سب سے اشرف و اعلیٰ ہیں افضل صلوات کے ساتھ مخصوص فرمائے اور آپ کے  
مکرم آل اور برگزیدہ اصحاب کو کامل ترین تحیات و برکات سے نوازے۔

تشریح: — قولہ نَسْأَلُكَ: معطوف ہے گذشتہ عبارت نجمہ الخ پر۔ نَسْأَلُ کا تعلق آنے والے ان تین  
جملوں کے ساتھ ہے (۱) اَنْ يُفِيضَ عَلَيْنَا (۲) يُوَفِّقُنَا (۳) اَنْ يَخْتَصِّنَ رَسُولَهُ مُحَمَّدًا اَشْرَفَ الْاَكْبَرِيَّاتِ بِاَفْضَلِ الصَّلَوَاتِ وَالسَّلَامِ الْمُنْتَخِبِينَ وَاصْحَابَهُ  
بُولَا جانا ہے فاض الماء فیضاً و فیوضاً اذ اکثر حتی سال من جانب الوادی۔ زلال کا معنی ہے میٹھا صاف  
پانی اس کی اضافت لفظ ہدایت کی طرف از قبیل الاضافة المشبہ الی المشبہ ہے لہذا معنی یہ ہوا کہ بہائے ہم  
پر اپنی ہدایت جو میٹھا صاف پانی کی طرح ہے۔



قوله هداية : - ہدایت کی مختلف صورتیں ہیں (۱) ہدایت الہانی (۲) ہدایت احصائی (۳) ہدایت عقلی (۴) ہدایت استدلالی (۵) ہدایت انبیائی -

ہدایت الہانی وہ ہے مثلاً بچہ کا خود بخود پستان چوسنا کہ بغیر تہلکے اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آجانا ہے - ہدایت احصائی وہ ہے جب کہ انسان کے حواس ظاہرہ و باطنہ قوی ہو جاتے ہیں تو اس کے ذریعہ چیزوں کے خیر و شر کا امتیاز کرتا ہے - ہدایت عقلی وہ ہے کہ جس چیزوں کا ادراک حواس نہیں کر سکتا تو عقل ان کا ادراک کرتی ہے - ہدایت استدلالی وہ ہے جو نظری دلائل سے چیزوں کا ادراک کیا جاسکے - ہدایت انبیائی وہ ہے کہ انبیاء کرام کے بتانے پر چیزوں کا ادراک کیا جاتا ہے - ہدایت انبیائی کی دو قسم ہیں عام و خاص - عام وہ ہے کہ خیر و شر کی راہ ظاہر و واضح کر دیا جاتے - کہ مراد سمجھنے میں کسی قسم کی دشواری پیش نہ آئے اور خاص وہ ایک نور ہے جو عالم نبوت یا عالم ولایت سے کسی قسم کی قوت مدد پر روشن ہوا اور اس پر چیزوں کی حقیقتیں اس طرح واضح کر دی جاتیں جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہیں -

قوله یوفقنا - معطوف ہے گذشتہ عبارت یفییض پر - یوفقنا شوق ہے توفیق سے اور توفیق کا معنی ہے اسباب کو مطلوب نیر کی جانب متوجہ کرنا - وہ بواسطہ لام متعدی کیا گیا ہے - عروج کا معنی ہے قدر اور مرتبہ دونوں کے اعتبار سے بلندی کی طرف چڑھنا - معراج جمع ہے معراج اسم مکان کی جو شوق ہے عروج سے - عنایت کا معنی ہے رافت و رحمت کے -

قوله ان یخلص - معطوف ہے گذشتہ عبارت ان یفییض پر - رسولہ میں رسول مضاف ہے ضمیر واحد کی طرف جس کا مرجع اسم جلالہ ہے یعنی اللہ کا رسول - رسول کا معنی کیا ہے - ہا اور رسول کو نبی سے کیا تعلق ہے ؟ اس کا تفصیلی بیان التشریح المنیب میں مذکور ہے الحمد اعطف بیان ہے رسولہ کا - افاضت اور توفیق کے سوال کو صلوة پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ افاضت و توفیق پر رسول عنہ کی مقبولیت موقوف ہے - لیکن افاضت کو توفیق پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ سوال میں ترقی مقصود ہے -

قوله اشرف البریات : - صفت کا شفعہ ہے لفظ محمد کی - بریات بمعنی مخلوقات جمع ہے برتہ و وزن فعیلہ کی - وہ شوق ہے بڑے معنی خلق سے - افضل الصلوٰۃ متعلق ہے ان یخلص کے ساتھ اشرف البریات کے ساتھ نہیں -

قوله آل - اس کا اور اصحاب کا عطف رسولہ پر ہے آل اصل میں اہل ہے اس لئے کہ اس کی تصغیر اہل آتی ہے - آل کا استعمال اشرف اور قدر و منزلت والوں کے لئے کیا جاتا ہے -

قوله اصحابہ المتخبین - اصحاب جمع ہے صحب بکسر حاء وہ مخفف ہے صاحب کا اصحاب نبی وہ ہیں جنہوں نے رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حالت اسلام میں دیکھا اگرچہ ایک لمحہ ہی ہو - المتخبین جیم کے ساتھ بمعنی مکرم و برگزیدہ اور خاک کے ساتھ بمعنی منتخب کئے ہوئے لوگ بہر دو تقدیر وہ صفت ہے اصحاب کی -

قوله باكمل التیمات : - متعلق ہے ان یخلص کے ساتھ التیمات جمع تیمہ بمعنی زندہ اور باقی رکھنا دعاء و تسلیم کے لئے متعل ہوتا ہے -

و بعد فقد طال التحاح المستغلین علی و المتردین الی ان اشرف الرسالۃ الشہیۃ و ابین فیہ القواعل المنطقیۃ علیہا منہم بانہم سألوا عرفیا ماہلاً واستہطروا سحاباً ہامزاً و لم ازل اذ افع قوماً منہم بعد قوم و اسوف الامر من یوم الی یوم

ترجمہ : - اور حمد و صلوة کے بعد پس تحقیق کہ طول پکڑ لیا میرے پاس علمی شغل رکھنے والوں کا اصرار اور ان لوگوں کا کہ تو میرے پاس آنے جانے والے تھے کہ میں رسالۃ شہیۃ کی شرح لکھ دوں اور اس میں علم منطق کے قواعد کو بیان کروں کیونکہ وہ جانتے تھے کہ انہوں نے اس کی طلب ایسے شخص سے کی ہے جو بڑا عارف اور ماہر فن ہے اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ انہوں نے ایسے بادل سے بارش کی درخواست کی ہے جو بہت زیادہ برساتی والا ہے - اور میں برابر ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت کو ان میں سے دفع کرتا رہا - اور شرح لکھنے کے کام کو ہمیشہ آج سے کل تک دفع کرنا رہا -

تشریح : - قوله فقد : - لفظ قد پر فا کا دخول تو ہم اتنا کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے ہے کہ اس سے پہلے انا مقدم ہے مگر دوسرا قول درست نہیں ہے - چنانچہ علامہ رضی کا بیان ہے کہ انا کو مقدم ماننے کے لئے ضروری ہے فا کے بعد امر یا نہی مذکور ہو اور اس سے پہلے اسم منصوب بھی ہوا ارشاد



باری تعالیٰ ہے رَبِّكَ تَكْبِيرُ البتہ یہ ممکن ہے کہ بعد تو نگہ یہاں طرف ہے جو شرط کے قاتمقام ہے اس لئے اس کی جزا پر فاکو داخل کیا گیا ہے۔ رب تعالیٰ کا قول ہے اِذْ لَمْ يَهْتَدِوا بِهِ فَيَقُولُونَ هَذَا فُلٌ قَدِيمٌ۔ یہ بھی فکرت ہے کہ فایہاں زائد ہو اور اس کو امر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے۔ وہ بعد کا مضاف الیہ نہیں یا کہ وَلَعَلَّكُمْ مِّنْ اٰوَامٍ كَمَا قَاتَمْتُمُوهُمْ۔ جس کی وجہ سے قدیم پر فاکو داخل کیا گیا ہے۔

قولہ الحاح :- الحاح کا معنی ہے سچی اور طلب میں مبالغہ کرنا اس کی طرف طال کی نسبت حذف مضاف الیہ کی تقدیر پر ہے یعنی طال زمان الحاح المستغلین مستغلین جمع ہے متعل کی جس کا معنی ظاہر ہے لیکن یہاں اس سے مراد پڑھنے اور سننے والے ہیں۔ اسی طرح مردودین جمع ہے مردود کی لغت میں اس کا معنی ہے بالہ بار آنوالے لیکن یہاں اس سے مراد استفادہ کرنے والے ہیں۔

قولہ ان اشرح :- ترکیب میں وہ مفعول ہے الحاح مصدر کا جو مضاف ہے مستغلین فاعل کی طرف۔ رسالہ لغت میں اس پیغام کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کی طرف بھیجا جائے۔ اصطلاح میں وہ مختصر کتاب ہے جو قواعد علیہ پر مشتمل ہو۔ شمیر منسوب ہے خواجہ شمس الدین کی طرف اس کا مصنف غم الدین عمر قزوینی ہیں جنہوں نے اپنے عزیز شاگرد کے نام کی طرف اس رسالہ کو منسوب کیا ہے کیونکہ وہ اس کا باعث ہے کہ وہ تھوڑا تھوڑا منطق کے قواعد کو لکھ کر پڑھایا کرتے تھے جو بعد میں ایک رسالہ کی شکل میں مرتب ہو گیا۔

قولہ علما منهم :- وہ مفعول لہ ہے طال فعل کا یا حال واقع ہے مستغلین سے اس وقت اس کا معنی عالین یا قدر علموا ہوگا۔ اس عبارت سے یہ فائدہ مقصود ہے کہ امر اکر نے والے خود ہی جانتے تھے کہ میرا علمی مقام کیا ہے کیونکہ کتاب یا کسی اہم مضمون لکھنے کی فرمائش اسی سے کی جاتی ہے جو فن میں ماہر اور با صلاحیت ہو عرفیہ بروزن صدیق بکسر عین اور تشدید راء مبالغہ ہے عارف کا۔ ماہر حاذق و ذکی کو کہتے ہیں۔ ہمارا معنی ہے بہت زیادہ برسنے والا۔ اُسوف واحد متکلم مشتق ہے صوف سے جس کا معنی ہے مستقبل میں کسی کام کو کرنا اس کا لازمی معنی ہے مؤخر کرنا۔

لَا شَيْءَ يَالِ قَدْ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُلْطَانِهِ وَاخْتَلَا لِحَالٍ قَدْ تَبَيَّنَ لَدُنْكَ بَرَهَانُهُ  
وَلَعَلِّي بَانَ الْعِلْمُ فِي هَذِهِ الْعَصْرِ قَدْ خَبَتْ نَارُهُ وَوَلَّتْ الْاَدْيَارُ الْفَصَادُ الْاَلَا اَنَّهُمْ  
كَلِمًا اَزْدَدْتُ مَطْلًا وَتَسْوِيفًا اَزْدَادًا وَاجْتَاوَسْوِيفًا فَلَمْ اَجِدْ بُدَّ اَمِنْ اِسْعَافِهِمْ  
بِمَا اقْتَرَحُوا وَاِصْبَالِهِمْ اِلَىٰ غَايَةِ مَا التَّمَسُّوا

ترجمہ :- اس قلمی مشغولیت کے باعث جس کا غلبہ مجھ پر مسلط تھا اور اس حال کے فتنل ہونے کی وجہ کہ جس کی دلیل میرے نزدیک ظاہر ہو چکی تھی اور میرے اس جاننے کی وجہ سے کہ اس زمانہ میں علم کی آگ بجھ چکی ہے اور اس کے مددگار پشت پھر لئے ہیں لیکن جس قدر میں نے ٹال مٹول اور آج سے کل پر ملتوی کرنے کو زیادہ کیا اسی قدر مطالبہ کرنے والوں نے ابھارنے اور شوق دلانے کو زیادہ کیا تو میں نے اس کے مطالبہ پورا کرنے اور ان کو ان کے مقصود تک پہنچانے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ پایا۔  
تشریح :- قولہ لا شئال :- یہ علت ہے تاخیر کی۔ بال یعنی دل ہے۔ اور سلطان یعنی حجت و دلیل ہے و لعلی میں واو عاطفہ ہے اس کا معطوف علیہ لا شئال بال ہے ممکن ہے واو قسمیہ ہو اور لام مفتوح ہو تاکید کے لئے آیا ہے خبت مشتق ہے خو سے جو یعنی فرو بردن آتش یعنی آگ کا بجھنا ہے۔ ولت ماضی معروف مشتق ہے تولیہ یعنی روئی گردانیدن سے۔ ادبار جمع ہے دبر بضم تین یعنی پشت سے وہ مفعول ہے ولت کا۔ الفاضل جمع ناصر فاعل ہے ولت کا۔

قولہ الا انهم :- چونکہ ماقبل میں یہ گندرا کہ شرح لکھنے کے کام کو روز بروز ٹال مٹول کرتا رہا اس لئے یہ ہم پیدا ہوا کہ لوگوں نے غالباً اپنی مانگ کو چھوڑ دیا تو اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ جتنا ٹال مٹول ہوتا رہا لوگوں کا اصرار اس سے زیادہ بڑھتا رہا۔ مطل یعنی ٹال مٹول کرنا اور تشویق یعنی شوق دلانا اور تشویق فاکیساتھ یعنی تاخیر کرنا۔ جثا یعنی ابھارنا، اگسانا۔  
قولہ فلم اجد :- جزا ہے شرط محذوف یعنی اذاکان الامر کذلک کی۔ بد یعنی حیلہ و چارہ کار



ہے۔ اسعاف بمعنی حاجت روائی کرنا اور اقتراح بمعنی سوال و طلب کرنا۔ اور التماس بمعنی طلب کرنا۔

فَوَجَّهَتْ رُكَّابَ النَّظَرِ إِلَى مَقَاصِدِ مَسَائِلِهَا وَسَكَبَتْ مَطَارِفَ الْبَيَانِ فِي مَسَالِكِ  
دَلَائِلِهَا وَشَرَحَتْهَا شَرْحًا كَشَفَ الْأَصْدَافَ عَنْ وُجُوهِ فَرَائِدِ فَوَائِدِهَا  
وَنَاطَ الْإِلَهِ عَلَى مَقَاصِدِ قَوَاعِدِهَا

ترجمہ: — پس میں نے نظر کے رکاب کو اس رسالہ کے مقاصد کی طرف متوجہ کر دیا اور بیان  
کی چادر کو اس کے دلائل کے راستوں میں پھیلا دیا اور اس کی ایسی شرح لکھی کہ جس نے اس طرح پر مدہ ہٹا دیا  
جیسے کہ عمدہ موتیوں کے اوپر سے سیپ کا پردہ ہٹایا جائے اور قواعد کی گردنوں پر موتی پر دیا۔  
تشریح: — قولہ فوجَّهَتْ۔ فابرائے تعقیب ہے یعنی جب حیلہ اور ٹال مٹول کرنے پر بھی  
کوئی چارہ کار نہ ہو تو مجبور ہو کر نظر یعنی غور و فکر کے رکاب کو اس رسالہ کے مقاصد کی جانب متوجہ  
کر دیا۔ یہاں پر نظر کو اس گھوڑے کے ساتھ تشبیہ دیا گیا ہے جو زمین کے ساتھ مزین ہے۔ پس یہ  
استعارہ بالکنایہ ہے اور اس کے لئے رکاب کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور توجہ کو ثابت کرنا  
استعارہ ترشیحیہ ہے۔ مسائل بمعنی مقاصد ہے پس یہ اضافت بیانِ نیہ ہے۔ رکاب وہ کڑا ہے جس  
پر سوار اپنا پیر رکھتا ہے۔ مطارف جمع مطرف بضم میم و فتح راء بمعنی وہ چادر ہے جس میں بیل بوٹے  
بنایا گیا ہو۔ سالک جمع مسلک بمعنی چلنے کی جگہ یعنی راستہ اور دلیل لغت میں راہ نمایندہ کو کہا جاتا ہے  
اصطلاح میں وہ ہے جس کے علم کے بعد مطلوب کا علم حاصل ہو جائے۔

قولہ شَرَحَتْهَا۔ شارح نے جو احسانات کئے ہیں اس عبارت سے ان کو واضح کیا گیا ہے کیونکہ  
شرحہا شرحاً کہا گیا کشف الاصداف نہیں ہو سکتا اس سے زائد بیان کیا گیا ہے  
اسی وجہ سے اس کو مستقل عنوان سے بیان کیا گیا ہے جو اسلوب سابق سے علحدہ ہے۔ فوائد  
جمع فائدہ بمعنی ثمرہ و نتیجہ ہے مقاصد جمع مقصد بمعنی گرہ لگانے کی جگہ یعنی گردن

قواعد کو یہاں حیوان کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور مقاصد کو ثابت  
کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور موتیوں کو پرونا استعارہ ترشیحیہ ہے۔

وَضَمَّتْ إِلَيْهَا مِنْ الْأَبْحَاثِ الشَّرِيفَةِ وَالنَّكَتِ اللَّطِيفَةِ مَا خَلَّتْ الْكُتُبُ عَنْهُ وَلَا بَدَّ  
مِنْهُ بَعَارَاتٍ رَاقَتْ سَالِقَ مَعَانِيهَا الْأَذْهَانَ وَتَقَرَّرَاتٍ سَالِقَةً يَجِبُ اسْتِمَاعُهَا  
الْإِذْنَ وَسَمِئَةً بِتَحْرِيرِ الْقَوَاعِدِ الْمُنْطَقِيَّةِ فِي تَشْرِيحِ الرِّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ

ترجمہ: — اور میں نے اس رسالہ میں ایسی عمدہ بحثوں اور لطیف نکٹوں کو شامل کر دیا  
جن سے عام طور پر کتابیں خالی ہیں۔ پسندیدہ اور دل چسپ عبارتوں کے ذریعہ جن کی طرف  
ذهن از خود سبقت کرتے ہیں اور مشتاق بیان کے ذریعہ کہ جن کا سننا کانوں کو بھلا معلوم ہوا اور اس شرح  
کا نام میں نے تحریر قواعد منطقیہ فی شرح رسالہ شمسہ رکھا۔

تشریح: — قولہ وَضَمَّتْ۔ اس عبارت سے شرح کی خوبیوں کو بیان کیا جاتا ہے تاکہ اہل  
ذوق کے دلوں میں رغبت پیدا ہو۔ من الابحاث الخ بیان ہے ماخلة الكتب کا جو مفعول ہے ضمت  
فعل کا۔ من الابحاث کو اس پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ اول امر ہی یہ معلوم ہو جائے کہ اس شرح میں جو  
بیان کیا گیا ہے وہ مباحث شریفہ اور نکت لطیفہ ہیں۔ نکت جمع نکتہ وہ مشکل مسئلہ ہے جو وقت  
نظر اور گہری فکر سے حاصل ہوا اس کی وجہ تسمیہ یہ کہ اس کے استنباط کرنے میں تفکر کے وقت زمین کو  
نکت یعنی کریدنا جاتا ہے گویا وہ اس مشکل کے حاصل کرنے کا آلہ ہے۔

قولہ رَاقَتْ۔ مشتق ہے راق یروق بمعنی خوش آمدن سے۔ معانی میں ضمیر نحو و کا مرجع  
عبارات ہے۔ معانیہا مفعول ہے سابق فعل کا اور الاذهان اس کا فاعل جب کہ اس کا برعکس بھی ممکن  
ہے تقریرات شائقہ۔ معطوف ہے عبارات راقہ پر شائقہ بمعنی شوق دلانا؛ مشتق ہے شوق سے  
اور وہ امر ہے جس کی طرف طبعاً میلان ہوا استماعہا فاعل ہے یجب فعل کا اور اذان اس کا مفعول ہے



اور اس کا برعکس بھی ہو سکتا ہے۔

قولہ سیمہ - معطوف ہے وجہت پر۔ ہاں غیر منصوب کا مزج شرح ہے اور وہ شرح چونکہ مستول کا مکمل مقتضی ہے اس لئے اس کا نام تحریر قواعد منطقہ فی شرح رسالہ اثیمہ رکھا گیا جب کہ وہ قطعی کے نام سے زیادہ مشہور ہے تاکہ اسم سہمی پر دلالت کرے اور اول امری سے مستول کی تکمیل کی طرف اشارہ ہو اس لئے کہ قواعد منطقہ کی تحریر وہ ہے جو مشورہ وائد سے خالی ہو۔

وَحَدَّثُ بِهِ عَالِي حَضْرَةٍ مَنْ مَخْصَصَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالنَّفْسِ الْقُدْسِيَّةِ وَالرِّيَاسَةِ الْأَنْبِيَّةِ وَجَعَلَهُ بِحَيْثُ يَتَصَاعَدُ بِتَصَاعُدِ رُتَبِهِ مَرَاتِبَ الدُّنْيَا وَالْدِّينِ وَيَتَطَاوَدُّ دُونَ سُرَادِقَاتِ دَوْلَتِهِ بِرِقَابِ الْمُلُوكِ وَالسُّلَاطِينِ -

ترجمہ: — اور میں نے اس شرح کے ذریعہ ایسے شخص کی خدمت کی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک نفس اور انسانی ریاست و سرور کی ساتھ مخصوص کیا ہے اور اس کو ایسا کر دیا ہے کہ جس کے رتبہ کی بلندی سے دین و دنیا دونوں کے مراتب بلند ہوتے ہیں اور اس کی دولت کے پردوں کے پاس بادشاہوں اور سلاطین کی گردنیں جھکتی ہیں۔

تشریح: — قولہ خدمت بہ: گذشتہ زمانہ میں چونکہ یہ دستور تھا کہ مصنفین اپنی تصنیفات کو اپنے زمانہ کی اہم شخصیتوں کے حوالہ کرتے جس سے ان کی تصنیفات کو کافی شہرت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے شارح علامہ قطب الدین رازی نے بھی اپنی اس شرح کو اپنے زمانہ کی عظیم المرتبت بادشاہ کی بارگاہ میں پیش کر نیکی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔ جس کی شان میں وہ خود ہی آگے لکھتے ہیں قولہ من خصہ: یعنی اللہ تعالیٰ نے انہیں دو اعتبار سے مخصوص فرمایا ایک اس اعتبار سے کہ ان کو پاک نفس عطا کیا دوئم اس اعتبار سے کہ ان کو ایسی حکومت عطا کی کہ جس سے تمام مخلوقات مانوس ہیں۔ نفس چونکہ مونث معنوی ہے اس لئے اس کی صفت لفظ قدسیہ مونث لایا گیا

قدسیہ منصوب ہے قدس کی طرف قدس بضم تین کا معنی لغت میں ہے پاک یا پاک شدن لیکن اصطلاح میں اس قوت کا قلم کو کہتے ہیں جس سے نامعلوم معانی ادنیٰ توجہ سے منکشف ہو جاتے ہیں۔ ریاست بمعنی حکومت و سلطنت اس کی صفت انبیہ ہے جو منصوب ہے نفس بالکسر بمعنی انسان کی طرف قولہ جعلہ: معطوف ہے خصہ پر۔ تصاعد مشتق ہے تصاعد سے جو بمعنی بالا برد آمدن یعنی بلند ہونا ہے۔ مراتب الدنیا فاعل ہے تصاعد کا۔ مراتب جمع ہے مرتبہ کی جو بمعنی رتبہ و درجہ ہے تیطاطا بمعنی تواضع و تذلل یعنی تواضع و عاجزی کرتا ہے۔ دون بمعنی عند ہے اور سرادقات بضم سین و کسر ذال جمع سرادق معرب ہے سرایزدہ کا اور رقاب بالکسر جمع رقبہ بمعنی گردن۔ وہ فاعل ہے تیطاطا و فعل کا۔ ملوک جمع ملک بکسر لام بمعنی بادشاہ ہے!

وَهُوَ الْمَخْدُومُ الْأَعْظَمُ وَدَسْتُورُ عَظَمِ الْوُزَرَاءِ فِي الْعَالَمِ مَصْلَحُ السَّيْفِ وَالْقَلَمِ سَبَاقُ الْغَايَاتِ فِي نَصَبِ آيَاتِ السَّعَادَةِ الْبَالِغِ فِي إِشَاعَةِ الْعَدْلِ وَالْحَسَنِ بِاتِّفَاقِ النُّهَاطِ نَاطُورُ دِيَوَانِ الْوُزَرَاءِ عَيْنُ أَعْيَانِ الْأَمْرَةِ الْآخِرَةِ مِنْ غَرْتِهِ الْغُرَاءُ لَوَائِحُ السَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ الْفَائِزَةُ مِنْ هَمَّتِهِ الْعُلْيَا سَوَائِحُ الْعَنَائَةِ السَّرْمَدِيَّةِ -

ترجمہ: — اور وہ مخدوم اعظم ہے جو دنیا میں بڑے بڑے وزیروں کا مزج۔ صاحب سیف و قلم ہے سعادت کے جھنڈوں کے نصب کرنے میں سب سے سبقت لے جاتا والا ہے۔ عدل و احسان کے پھیلانے میں انتہائی کو پہنچا ہوا۔ وزارت کے دفتر کا نگران امارت کے خاص الخاص ہے۔ اس کی چمکدار پیشانی سے ابدی سعادت مندی ظاہر ہے۔ اس کی بلند ہمت سے دائمی عنایت و مہربانی کی خوشبو میں واضح ہیں۔

تشریح: — قولہ و هو المخدوم: ہو مبتدا ہے جس کا مزج من خصہ ہے اور جو اوصاف گزرے ان سے متصف وہ بڑے مخدوم ہیں جو جہاں میں با عظمت وزیروں کے مزج ہیں۔ دستور



بغیر دال معرب ہے دفتر کا اور دفتر ہے یہاں مراد بڑے وزیر ہیں جن کی طرف لوگوں کے احوال و کسب ہوتے ہیں جب کہ دفتر اصل میں اس جگہ کو کہا جاتا ہے جس میں ملک کے قوانین جمع ہوتے ہیں اعظم جمع اعظم یعنی بہت بڑا۔ عالم خدا کے سوا تمام موجودات کو کہا جاتا ہے و جو تسمیہ یہ ہے کہ اس سے صالح قدیم کو جانا جاتا ہے چنانچہ خاتم اس کو کہا جاتا ہے جس سے مہر والا جلتے۔

قولہ سباق۔ مبالغہ کا معنی ہے جو مشتق ہے سبق سے وہ مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے خبر کے بعد یا صفت ہے صفت کے بعد اسی طرح البالغ ہے۔ غایات جمع غایت بمعنی نہایت فی نصب متعلق ہے سباق کیساتھ اور آیات جمع رایت بمعنی جھنڈا۔

قولہ ناظورۃ:- بھی مرفوع ہے اس لئے کہ خبر ہے خبر کے بعد یا صفت ہے صفت کے بعد وہ مبالغہ کا صیغہ ہے۔ ناظر بمعنی حافظ۔ دیوان بمعنی دفتر۔ اعیان جمع عین بمعنی ذات شئی یہاں اس سے مراد ارکان دولت ہے۔ اللع بمعنی چمکنے والا۔ قرۃ اصل میں اس سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کی پیشانی پر ہوتی ہے لیکن اب وہ ہر واضح کے لئے استعارہ کر لیا گیا ہے لواء جمع لائحۃ مشتق ہے لاج بمعنی ظہر سے مرفوع ہے اس لئے کہ فاعل ہے اللع اسم فاعل کا۔ اسی طرح روائحہ جمع روائحۃ فاعل ہے الفاعل اسم فاعل کا

مُسْتَهْدٌ قَوْلُهُ الْمَلِكَةُ الرَّبَانِيَّةُ مُوسَى مَبْنِي الدَّوْلَةِ السُّلْطَانِيَّةِ الْعَالِي عَنَانُ الْجَلَالِ دَايَاتِ اِقْبَالِهِ السَّالِي لِسَانَ الْاِقْبَالِ آيَاتُ جَلَالِهِ ظُلُّ اللَّهِ عَلَى الْعَالَمِينَ مَلْجَأُ الْاَفْاضِلِ وَالْعَالَمِينَ شَرَفُ الْحَقِّ وَالِدُ وَلَةِ وَالِدِ دِينَ رَشِيدُ الْاِسْلَامِ وَمُرْشِدُ الْمُسْلِمِينَ اَمِيرُ اَحْمَدُ

ترجمہ:- ملت ربانیہ کے قواعد کو مضبوط کرنے والا اور دولت سلطانی کی بنیادوں کو مستحکم کرنے والا ہے جس کے اقبال کے جھنڈوں پر عرب و جلال کا بادل چھایا ہوا ہے اور اس کی بزرگی کی نشانیاں بادشاہوں کی زبان پر جاری ہیں۔ سارے جہان پر وہ سایہ خداوندی ہے

فاضلوں اور عالموں کا ایک پناہ گاہ ہے حق اور دولت اور دین کا شرف ہے۔ اسلام کا ہادی اور مسلمانوں کا مرشد جس کا نام امیر احمد ہے۔

تشریح:- قولہ مستہد:- اسم فاعل ہے جو مشتق ہے تمہید بمعنی جلتے سائن سے وہ مضاف ہے مفعول یعنی قواعد ملتہ ربانیہ کی طرف جس طرح موسیٰ اسم فاعل کی اضافت اپنے مفعول یعنی مبنی الدولہ کی طرف ہے۔ ربانیہ منسوب بسوئے رب ہے جیسا کہ جسمانیہ و روحانیہ منسوب ہیں جسم و روح کی طرف الف و نون کی زیادتی خلاف قیاس ہے۔ موسیٰ مشتق ہے تاسیس سے جو بمعنی مستحکم و مضبوط کرنا ہے۔ مبنی جمع مبنی بمعنی بنیاد۔ دولۃ واحد ہے اس کی جمع دولات و دول بھی ہے قولہ العالی:- بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے۔ عنان الجلال اس کا فاعل ہے اور آیات اقبال مفعول جس طرح لسان الاقبال، العالی کا فاعل ہے اور آیات جلال اس کا مفعول۔ عنان بفتح عین و نون بمعنی بادل ہے۔ اقبال جمع قیل بفتح قاف و سکون یا بمعنی بادشاہ ہے۔

قولہ ظل اللہ:- بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے اور مراد سایہ خدا سے سرچشمہ کرم و نوازش ہے کیونکہ سایہ خدا کا نہیں بلکہ بندے کا ہوتا ہے اس لئے کہ وہ جسم و جسمانیت سے پاک ہے جب کہ سایہ کے لئے جسم لازم تھے۔ عالمین جمع عالم بفتح لام بمعنی جہاں ہے اور عالمین یہاں دو جگہ مذکور ہے لیکن پہلا بفتح لام ہے جو بمعنی جہانین ہے۔ دوسرا بکسر لام جو بمعنی جاننے والا ہے۔

قولہ شرف الحق:- اس عبارت سے مدوح کے لقب کی طرف اشارہ ہے اور رشید الامام والمسلمین سے مدوح کے باپ کے لقب کی طرف اشارہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ مدوح کا نام امیر احمد ہے اور لقب شرف الدین ہے باپ کا نام رشید الاسلام ہے لہذا امیر احمد ما قبل سے عطف بیان واقع ہے

اللَّهُ لِقَبَّةٍ مِنْ عِنْدِهِ شَرَفًا - لِأَنَّهُ شَرَفَتْ دِينَ الْهَدْيِ شَيْهَةً - إِنَّ الْأَمَلَةَ بَاهَتْ  
اَذِيهِ نَيْتٍ وَالْحَمْدُ حَمْدٌ لَمَّا اشْتَقَّ مِنْهُ سَهْلُهُ



ترجمہ :- اللہ تعالیٰ نے ان کو شرف کا لقب عطا فرمایا۔ اس لئے کہ ان کے گریبانہ اخلاق نے دین اسلام کو شرافت بخشی ہے۔ بے شک سلطنت فخر کرتی ہے اس لئے کہ وہ مدوح کی جانب منسوب ہے اور حمد کو اس لئے سراہا جاتا ہے کہ اس سے ان کا نام مشتق یعنی بنایا گیا ہے۔

تشریح :- قولہ اللہ لقبہ :- اس سے قبل سنی کی مدح بیان کی گئی تھی اور اب اسم یعنی امیر احمد کی مدح بیان کی جاتی ہے۔ اس سے قبل لقب یعنی شرف الدین کی مدح کا بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شرف الدین لقب اس لئے عطا فرمایا کہ ان کے اخلاق شریفانہ وعادات گریبانہ دین اسلام کو شرافت و بزرگی بخشی ہے، پس شرف فاعل ہے شرفیت کا اور دین ہدی اس کا مفعول ہے دین ہدی سے مراد دین اسلام ہے۔ لفظ دین سے شرف الدین میں دین کی طرف تلمیح ہے شیمہ جمع شیمہ بمعنی خلق وعادات ہے۔

قولہ الامارۃ :- امیر احمد دو لفظ ہیں ایک امیر و امیر احمد امیر کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ سلطنت و بادشاہت کو اس لئے فخر حاصل ہے کہ وہ ان کی جانب منسوب ہے اور احمد کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ حمد کو اس لئے سراہا جاتا ہے کہ اس سے احمد کو بنایا گیا ہے۔

لائع الازال العلم العدل فی ایام دولۃ عالیہ و قیمة العلم من آثار تربیتہ غالیۃ و ایا دیہ علی اہل الحق فالضۃ و اعادیہ من بین الخلق غائضۃ

ترجمہ :- عدل و انصاف کے جھنڈے اس کی حکومت کے دور میں ہمیشہ بلند ہیں اور علم کی قیمت اس کی تربیت کے آثار سے گراں ہے اور ان کے نوازشات حق والوں پر ہمیشہ جاری ہیں اور ان کے دشمن مخلوق میں ہمیشہ مقہور و معتبور ہیں۔

تشریح :- قولہ لالزال :- فعل ناقص ہے جو دوامیت و ہمیشگی کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس کا اسم مرفوع ہوتا ہے اور خبر منصوب۔ یہاں پر چار جملے واقع ہیں جن میں سے ہر ایک کے

ساتھ لازال متعلق ہے۔ پہلا جملہ میں اعلام العدل اسم مرفوع ہے اور عالیہ خبر منصوب، دوسرے جملہ میں قیمة العلم اسم مرفوع ہے اور عالیہ خبر منصوب، تیسرے جملہ میں ایا دیہ اسم مرفوع ہے اور فالضۃ خبر منصوب اور چوتھے جملہ میں اعادیہ اسم مرفوع ہے اور غائضۃ خبر منصوب!

قولہ اعلامہ :- اعلام جمع علم بمعنی جھنڈا۔ امام بمعنی دور و زمانہ۔ دولت بمعنی حکومت ایا دی جمع ہے کیونکہ وہ جمع ہے ایدی کا اور ایدی جمع ہے ید کا جو اس کا اکثر استعمال نعمت کے معنی میں ہوتا ہے۔ فالضۃ بمعنی جاری و ساری۔ اعادی بھی جمع الجمع ہے کیونکہ وہ جمع ہے اعداء کی اور لاعدا جمع ہے۔ عدو بمعنی دشمن کی۔ غائضۃ بمعنی ناقص و غیر کامل ہے۔

وہو الذی علم اہل الزمان بافاضۃ العدل والاحسان وخص من بینہم اہل العلم بفواضل متوالیۃ وفضائل غیر متناہیۃ وافعال اہل العلم مراتب الکمال و لنصب الارباب الدین مناصب الجلال وخفض لا محاب الفضل جناح الافضال حتی جلیت الی جناب رفیعہ بضائع العلوم من کل مرئی سمیع ووجہ تلقاء مدین دولۃ مطایا الامال من کل فج عیب اللہم کما آید تک لالاعدا کلنک فاجد لا وکما نورۃ خلد لا تنظم وصالہ خلیفہ

ترجمہ :- اور وہ زمانہ والوں پر عدل و احسان کو پھیلانے کی وجہ سے چھا گئے اور ان میں سے ارباب علم و فضل کو مسلسل انعامات اور غیر متناہی فضیلتوں کے ساتھ خاص کیا انہوں نے علم والوں کے لئے کمال کے مرتبہ کو بلند کیا اور دین والوں کے لئے بزرگی کی منزلوں کو قائم کیا اور فضل والوں کے لئے فضل و بخشش کے بازو کو جھکا دیا یہاں تک کہ ان کی بلند بارگاہ کی جانب دور دراز مقامات سے سرمایہ علم سمٹ کر آگئے اور ان کی حکومت کے شہر کی جانب امیدوں کی سواریاں دور دور گاہوں سے متوجہ ہو گئیں۔ یا اللہ جس طرح تو نے اپنے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے اس کی تائید فرمائی ہے اسی طرح



اس کو تادیر قائم رکھ اور جس طرح تو نے اپنی مخلوق کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے اس کے دل کو منور فرمایا ہے اسی طرح اس کو ہمیشہ باقی رکھ۔

تشریح: — قولہ وفہوالذی :- اس عبارت سے بھی اگرچہ مدح باری تعالیٰ بیان کی جاتی ہے لیکن اس سے دوسرے فنون کی طرف تبلیغ بھی مقصود ہے جو یہاں پر عام کے بعد خاص کو بیان کیا گیا ہے نیز رفع منصب - برتینوں کو بالترتیب بیان کیا گیا مزید برآں یہ کہ نصب کیساتھ مناسب کو اور خفض کیساتھ جناح کو بیان کیا گیا ہے جو اس کے مناسب ہے۔

قولہ بفواضل :- فواضل جمع فاضلہ اور فضائل جمع فضیلت بمعنی ذاتی خصلت یعنی علم و حسن و شجاعت وغیرہ مناصب جمع منصب بمعنی عہدہ مرتبہ - اجلال بمعنی بڑائی و بزرگی بیان کرنا خفض بمعنی کسی کو نیچا دکھانا - جناح بمعنی بازو - بضائع جمع بضاعتہ بکسر باء بمعنی پونجی - مرنی وہ جگہ ہے جہاں تیر پھینکا جائے مگر یہاں صرف جگہ مراد ہے تحقیق بمعنی بعید - تلفاء بمعنی ہمانب مطایا جمع مطیئۃ بمعنی سواری - اعمال جمع اعمل بمعنی اُمید، فتح دو پہاڑوں کے درمیان کا راستہ - یحییٰ بمعنی گہرا یعنی وہ راستہ جس پر لوگ بکثرت چلتے ہیں۔

قولہ کما ابدتہ :- کاف جارہ جب ماکافہ پر داخل ہو تو تشبیہ کے لئے آتا ہے چنانچہ زید صدیقی کا مروانی - پس معنی یہ ہوا اَبَدُہُ کما اَبَدُہُ و خَلَدُہُ کما نَوَّرَہُ خَلَدُہُ - اَبَدِیہ تا تیدا قوی کرنا - فَاَبَدُہُ تا تیدا ہمیشہ رکھنا - خَلَدُہُ تَخْلِیدُ ہمیشہ کے لئے رکھنا۔

شعر: مَنْ قَالَ آمِينَ أَبْقَى اللَّهُ مُهْجَتَهُ فَإِنَّ هَذَا دَعَاءُ يُشْبِلُ الْبَشَرَ  
فَإِنَّ وَقَعَ فِي حَيْزِ الْقَبُولِ فَهُوَ غَايَةُ الْمَقْصُودِ وَنَهَايَةُ الْمَأْمُولِ وَاللَّهُ تَعَالَى أَسْأَلُ  
أَنْ يُؤَقِّنِي لِلصَّدَقِ وَالصَّوَابِ وَيَجْنِي عَنِ الْخَطْلِ وَالْاضْطِرَابِ إِنَّهُ وَلِيُّ الْتَوْفِيقِ وَ  
بِكَلَامِ أَزْمَةِ الْحَقِيقِ

ترجمہ: — جس نے آمین کہا - اللہ تعالیٰ اس کی روح کو باقی رکھے - بے شک یہ دعاء ہے جو ہر فرد بشر کو شامل ہے تو اگر یہ شرح مقام قبول میں پہنچ جائے تو وہ مقصود کا منتہی اور امید کی انتہا ہے اور اللہ تعالیٰ ہی سے سوال کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو سچائی اور درستگی کی توفیق دے اور مجھ کو خطا و اضطراب سے بچائے وہی توفیق دینے کا مالک و مختار ہے اور اسی کے قبضہ قدرت میں تحقیق کا بالگدور ہے۔

تشریح: — قولہ مَنْ قَالَ :- ہر دعاء پر آمین کہنا ہی چاہیے لیکن دعاء مذکور پر جو آمین کہے اس کو بھی یہ دعاء دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کی مہجہ یعنی روح کو جسم میں باقی رکھے یعنی عمر میں درازی عطا فرمائے کیونکہ انسان کی زندگی میں درازی سے مراد روح کا جسم کے ساتھ باقی رہنا ہے - یہ دعاء کسی کے ساتھ خاص نہیں - بلکہ ہر فرد بشر کے لئے کی جاتی ہے کہ جو بھی صدق دل سے آمین کہے - اس کو یہ دعاء شامل ہے قولہ فَاَنْ وَقَعَ :- یعنی یہ شرح جس کو ہم نے عرق ریزی کر کے لکھا ہے اور اپنی قیمتی وقتوں کو لوگوں کے اصرار پر ضائع کیا ہے کاش مقبول ہو جائے تو میری ساری محنت و جانفشانی وصول ہو جائیگی اور زندگی کا مدعی حل ہو جائے گا اور آخرت کی کامیابی و سرخروئی حاصل ہو جائیگی۔

قولہ واللہ تعالیٰ :- یعنی ہر کام چونکہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہوتا ہے بالخصوص کتابوں کی تصنیفات اور ان کی شرحیں خدا کے خاص فضل و کرم سے ہی معرض وجود میں آتی ہیں اس لئے خدا سے دعا ہے کہ مجھ کو صحیح و درست بولنے اور لکھنے کی توفیق عطا فرمائے اور خطاؤں و لغزشوں سے محفوظ رکھے کیونکہ توفیق حقیقہً خدا ہی کی طرف سے ہوتی ہے اور اسی کے قبضہ قدرت میں تحقیق کا بالگدور ہے۔  
خطل بمعنی خطا اور اضطراب بمعنی پریشانی - ازمتہ جمع زام بمعنی نکیل و بالگدور ہے توفیق کے معنی کی توضیح الشریح المنیب میں درج ہے۔

قَالَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَبْدَعَ نِظَامَ الْوُجُودِ وَاخْتَرَعَ مَا هِيَ  
الْأَشْيَاءُ بِمَقْصُودِ الْجُودِ وَأَنْشَأَ لِقَدَمِهِ الْأَنْوَاعَ الْجَوَاهِرِ الْعَقْلِيَّةِ وَأَفَاضَ بِرَحْمَتِهِ حِكْمَاتِ  
الْجَرَامِ الْفَلَكِيَّةِ



ترجمہ :- فرمایا مصنف نے بسم اللہ الخ یعنی اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحم والا تمام تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے جس نے موجودات کے نظام کو بغیر نمونہ کے پیدا فرمایا اور چیزوں کی مائیتوں کو اپنے فضل و بخشش کے تقاضے کے مطابق خلق فرمایا۔ اور جو اہر عقلیہ کی انواع و اقسام کو اپنی قدرت کاملہ سے پیدا فرمایا اور اجسام فلکیہ کے حرکات کو اپنی رحمت سے فیضان بخشا !

تشریح :- قولہ قال :- متن کا نام شمس ہے جو قال کے بعد بیان کیا جائے گا اور شرح کا نام قطبی ہے جو اقوال کے بعد بیان کیا جائے گا۔ وہ خطبہ جو یہاں بیان کیا جاتا ہے متن کا ہے اور اس سے قبل جو خطبہ گذرا وہ شرح کا ہے۔

بیانہ الحمد للہ الذی :- تسمیہ اور حمد کی یہ عبارت بعینہ وہ ہے جو فقرات کی خطبہ میں ہے اور اس کی شرح مرآت میں جو نگہ گذر چکی ہے اس لئے یہاں اس کو دوبارہ بیان نہیں کیا جاتا ہے البتہ اگلی عبارت کہ وہ مختلف عنوانات کیساتھ مذکور ہے۔ اس لئے اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

بیانہ ابداع :- تخلیق بمعنی پیدائش کی تین صورتیں ہیں (۱) ابداع (۲) تکوین (۳) احداث تخلیق ہی کو ایجاد و اختراع کہا جاتا ہے لیکن ابداع جس کو انشاء بھی کہا جاتا ہے اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبق بمادہ و زمان نہ ہو اور تکوین اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبق بمادہ ہو اور احداث اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبق بزمان ہو ابداع کا اطلاق نظام وجود کی تخلیق پر اس لئے کیا گیا کہ وہ مجموعہ جو مادہ و زمان و مجردات پر مشتمل ہو بحال ہے کہ مسبق بمادہ و زمان ہو۔

بیانہ ماہیات :- مائیت و حقیقت و ہویت تینوں حقیقت اگرچہ ایک ہیں لیکن اعتباراً ان میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ ماہیہ اشئی ہو ہو اگر ماخوذ من حیث ہو ہو ہو تو اس کو مائیت کہا جاتا ہے اور اگر ماخوذ بشرط وجود خارجی ہو تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر ماخوذ مع الشخص ہو تو اس کو ہویت کہا جاتا ہے۔

قولہ جود :- اس بخشش کو کہا جاتا ہے جو کسی عوض یا غرض کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ موجودات کی پیدائش کا نفع واجب تعالیٰ کی طرف رجوع نہیں کرتا ہے۔

بیانہ الجواهر العقلیة :- جو اہر جمع جوہر وہ اس مائیت کو کہا جاتا ہے جو اگر خارج میں موجود ہو تو موضوع میں نہ ہو یعنی جس کا وجود خارج میں محل اور نہ موضوع کا تابع ہو جیسے اجسام و نفوس وغیرہ اور جس مائیت کا وجود خارجی میں موضوع کے تابع ہو اس کو عرض کہا جاتا ہے جیسے رنگ و دیگر کیفیات اور لفظ جو اہر کی نسبت جو عقل کی طرف ہے وہ از قبیل نسبت عام الی الخاص ہے۔

بیانہ الاجرام الفلکیہ :- اجرام جمع جرم بمعنی جسم معنی دو وزن دونوں کے اعتبار سے اور اجرام کی نسبت جو فلک کی طرف ہے از قبیل نسبت عام الی الخاص ہے۔ حرکات بصیغہ اسم فاعل سے مراد نفوس فلکیہ ہے کما تقرر عند الحكماء۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى ذَوَاتِ الْأَنْفُسِ الْقُدُسِيَّةِ الْمُنَزَّهَةِ عَنِ الْكَلْبِ وَرَاتِ الْأُنْسِيَّةِ خُصُوصًا عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَاحِ الْأَيَّاتِ وَالْمُعْجَزَاتِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ التَّالِعِينَ لِلْبَيْتِ وَالْبَنَاتِ

ترجمہ :- اور صلوٰۃ نازل ہوا ان پاک نفوس پر جو انسانی کدورات سے منزہ ہیں خاص کر ہمارے آقا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جو آیات و معجزات والے ہیں اور ان کے آل اور ان تمام اصحاب پر جو دلائل و براہین کے اتباع کرنے والے ہیں۔

تشریح :- بیانہ والصلوٰۃ :- صلوٰۃ کی نسبت جب بندوں کی طرف ہو تو بمعنی طلب رحمت ہے اور اگر نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے طلب کا معنی مجرد کر لیا جاتا ہے۔ صرف رحمت بجا را مراد لیا جاتا ہے۔ تفصیل التشریح المنیہ درج ہے۔ ذوات جمع ذات اور انفس جمع نفس۔ قدسیہ اس کی صفت ہے۔ مراد ذوات انفس قدسیہ سے انبیاء کرام ہیں۔ المنزہۃ پاک و صاف۔ کدورات جمع کدورۃ بمعنی الودگی۔ گندگی انسانی و بشری کمزوریاں۔

بیانہ الایات :- آیات جمع آیت مراد قرآن کریم ممکن ہے آیات سے مراد اس کا لغوی معنی نشانیاں ہوں اس اعتبار سے معجزات خاص ہوں گے۔ اور آیات عام تو معجزات کا ذکر آیات کے بعد



تخصیص بعد تعلیم کے قبیل سے ہوگا جو شرف و تعظیم کے لئے آیا کرتا ہے۔

معجزات جمع معجزہ لغت میں وہ عاجز کرنے والا اور اصطلاح میں وہ نشانیاں مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ اپنے پیروں اور رسولوں کو اظہار نبوت و رسالت کے بعد بطور دلیل عطا فرماتا ہے جو نشانیاں اظہار نبوت سے قبل نبی و رسول سے صادر ہوں ان کو ارباب کما حقہ کہا جاتا ہے اور اگر وہ نشانیاں جو خلاف عادت اولیاء کرام سے سرزد ہوں تو ان کو کرامت کہا جاتا ہے جو نشانیاں خلاف عادت کفار سے سرزد ہوں۔ ان کو استدراج کہا جاتا ہے۔

معجزہ کی دو صورتیں ہیں ایک بصورت حسی چنانچہ کوڑھ والے کو چھو دیا تو اچھا ہو گیا تھوڑے پانی کو زیادہ کر دیا۔ دوسری بصورت باطنی چنانچہ انسان کی طبیعت میں تبدیلی پیدا کر دے بدکار کو نیکو کار کر دے۔

بیانہ و علی اللہ :- آل و اصحاب کی تفصیل التشریح المذہب میں درج ہے۔ التالبعین صفت ہے اصحاب کی یا آل و اصحاب دونوں کی جمع حجۃ بمعنی برہان اور بیانات جمع بیئتہ بمعنی دلیل۔ دونوں ایک دوسرے معنی پر محمول ہوتے ہیں البتہ ان کے اندر یہ اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حجۃ وہ ہے جس سے قطعیت مستفاد ہوتی ہے اور بیئتہ عام ہے کہ اس سے قطعیت بھی مستفاد ہوتی ہے۔ اور ظہنیت بھی۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ الْعَقْلِ وَاطِّبَاقِ ذَوِي الْفَضْلِ أَنَّ الْعُلُومَ سَيِّمًا  
الْيَقِينِيَّةَ أَعْلَى الْمَطَالِبِ وَأَبْهَى الْمُنَاقِبِ وَأَنَّ صَاحِبَهَا أَشْرَفُ الْأَشْخَاصِ الْبَشَرِيَّةِ  
وَنَفْسُهُ أَسْرَعُ التَّصَالَا بِالْعُقُولِ الْمَلَكِيَّةِ وَكَانَ الْأُطْلَافُ عَلَى وَقَائِفِهَا وَالْإِحَاطَةُ بِكُنْهِ  
حَقَائِقِهَا لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِالْعِلْمِ الْمَوْسُومِ بِالْمَنْطِقِ إِذْ بِهِ يُعْرَفُ مَحْتَمُهَا مِنْ سُقْمِهَا وَغَتَمُهَا  
مَنْتَ سَبْهَهَا

ترجمہ :- اور حمد و صلوة کے بعد تو جب کہ اہل عقل کا اتفاق ہے اور فضل والوں کا اجماع

ہے کہ علوم خاص کر علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب اور قابل فخر مناقب سے ہیں اور اس پر ان کا اتفاق ہے کہ علم والے لوگوں میں اشرف ہیں اور علم والے کا نفس عقول ملکیت کے ساتھ متصل ہونے میں عزت کرتا ہے اور علوم کے دقائق پر باخبر ہونا اور ان کی حقیقتوں کا کما حقہ احاطہ کرنا جو اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے ذریعہ علوم کی صحت اس کی بیماری سے پہچانی جاتی ہے اور ان کا دہلایں ان کے موٹاپے سے پہچانا جاتا ہے۔

تشریح :- قولہ فلما کان۔ فا کا دخول توہم اٹا کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے کہ بعد سے پہلے اٹا مقدر ہے۔ اس عبارت سے شمس کی تصنیف کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ (۱) اہل عقل اور ارباب فضل کا اتفاق ہے کہ علوم میں بالخصوص علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب اور قابل فخر مناقب سے ہیں۔ (۲) اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ علوم یقینیہ والے لوگوں میں اشرف ہوتے ہیں (۳) اس پر ان کا اتفاق ہے کہ علوم یقینیہ والے کا نفس عقول ملکیت کے ساتھ متصل ہونے میں عزت کرتا ہے (۴) علوم کے دقائق پر مطلع اور ان کی حقیقتوں کا کما حقہ احاطہ کرنا علوم یقینیہ میں سے جو اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے

بیانہ :- اطباء بمعنی اجماع و ایک راء ہونا۔ مناقب جمع منقبہ بمعنی عمدہ فعل اور قابل فخر کام۔ عقول جمع عقل۔ مراد عقول ملکیت سے عقول عشرہ ہیں دقائق جمع دقیقہ بمعنی باریک گہری بات، حقائق جمع حقیقت۔ سقیم بمعنی بیماری غث بمعنی کھوٹ۔ دہلایں۔ سمین بمعنی موٹاپے

فَأَشَارَ إِلَى مَنْ سَعِدَ بِطُفِّ الْحَقِّ وَامْتَارَتْ بِأَيْدِيهِ مِنْ بَيْنِ كَافَّةِ الْخَلْقِ وَمَالَ إِلَى  
جَنَابِهِ الدَّانِي وَالْقَاصِي وَافْلَحَ بِبَيْتِ ابْتِغَاءِ الْمَطِيئِ وَالْعَامِي

ترجمہ :- پس مجھ کو اشارہ کیا اس شخص نے جو اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم سے نیک بخت اور اس کی مدد سے پوری مخلوق میں ممتاز ہے اور اس کی بارگاہ کی جانب نزدیک و دور والا مائل ہوا اور فرمانبردار



اور نافرمان اس کی اتباع کر کے فلاح پا گیا۔

تشریح: — بیانہ فاشار۔ یعنی علوم میں بالخصوص علوم یقینہ اور علوم یقینہ میں علم منطق کو جب کافی اہمیت حاصل ہے و بیش تر خوبیاں اس میں پائی جاتی ہیں تو مجھے ایک عظیم المرتبت اور باوقار شخصیت نے اس فن میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا اشارہ فرمایا جو تمام اصول و ضوابط کا جامع ہو۔ کتاب اگرچہ مختصر ہو لیکن تمام مسائل اس میں موجود ہوں۔ لیکن چونکہ اشارہ کوئی معمولی انسان کا نہیں تھا اور نہ ہی کوئی بیکار کتاب لکھنے کا تھا اس لئے میں نے اس کی تصنیف میں کوئی تامل نہ کیا اور اولے فرصت میں پایہ تکمیل کو پہنچا دیا۔

بیانہ من سعد۔ من اسم موصول اپنے صہ سے مل کر اشارہ فعل کا فاعل ہے۔ سعد فعل ماضی معروف بمعنی نیک ہونا اور بلطف میں باسعد کے ساتھ متعلق ہے اور امتاز کا عطف سعد پر ہے کافۃ بمعنی پورا ہونا۔ دانی بمعنی قریب رہنے والا۔ قاصی بمعنی دور رہنے والا فاعل ہیں مال فعل کا۔ اسی طرح مطیع بمعنی فرمانبردار اور عاصی بمعنی نافرمان فاعل ہیں افعی فعل کا۔

وہوالمولیٰ الصاحب العظم العالم الفاضل المقبول النعم المحسن  
الحسب النسب ذو المناقب والمفاخر شمس الملة والدین بهاء الاسلام والمسلمین  
قد ولا اکابر والأماثل ملک الصدور والأفاضل قطب الدقائق فلك المعالی  
محمد بن المولیٰ الصدور العظم الصاحب الاعظم دستور الافاق آصف  
الزمان ملک وزراء الشرق والغرب دیوان الممالک بهاء الحق والدین وموید  
علماء الاسلام والمسلمین قطب الملوک والسلاطین محمد ادا الله فلا لهما وضاعف  
جلالهما الذی مع حد اثنی سنہ فاق بالسعاده الابدیۃ والکرامات السرمدیۃ  
واختص بالفضائل الجمیلۃ والخصائل الحمیدۃ لا یتمیز کتاب فی المنطق جامع لقواعد

ترجمہ: — اور وہ مولیٰ و صدر ہے صاحب معظم یعنی وزیر اعظم۔ عالم فاضل انعام کرنے والا حسب و نسب والا تعریف و فخر والا ملت و دین کا آفتاب اسلام اور مسلمانوں کے لئے رونق اکابر و امثال کا پیشوا صدور و افاضل کا بادشاہ۔ بلند یوں کا قطب رفعتوں کا آسمان ہے جن کا نام محمد ہے جو بیٹا ہے مولیٰ صدر معظم کا جو صاحب اعظم ہے سارے جہان کا وزیر زمانہ کا آصف، پورب و بچم کے وزیروں کا بادشاہ ملکوں کے دفر کا مالک حق و دین کا رونق ہے اور اسلام و مسلمانوں کے علماء کا تائید یافتہ بادشاہوں و سلاطین کا قطب جن کا نام محمد ہے اللہ تعالیٰ دونوں کا سایہ دراز فرمائے اور ان دونوں کی بزرگی کو دو بالا کرے جو اپنی نوعمری اور کم سنی کے باوجود ابدی سعادتوں اور سرمدی کرامتوں پر فائز ہے جو بہترین فضائل اور خصائل کیساتھ مخصوص ہے۔ اشارہ کیا علم منطق میں ایک ایسی کتاب کے تحریر کرنے کا جو قواعد منطق کے جامع ہو اور منطق کے اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔

تشریح: — قولہ وہوالمولیٰ: ماقبل میں صفتوں کا ذکر تھا اور یہ ان کے موصوف کا ذکر ہے کہ وہ آقا و صدر و فاضل ہونے کے علاوہ مقبول و انعام کنندہ اور حسب و نسب والا بھی ہے۔ جن کا نام محمد اور اتفاق سے ان کے والد کا نام بھی محمد ہی ہے

مفاخر جمع مفخرة بمعنی وہ چیز جس پر فخر کیا جائے۔ قدوۃ بمعنی آگے چلنے والا اکابر جمع اکبر بمعنی بڑا اور امثال جمع امثل بمعنی افضل۔ اعالی جمع اعلیٰ۔ معالی جمع عالی بمعنی بلند۔

قولہ بتحریر۔ اس عبارت کا تعلق اشارہ فعل کے ساتھ ہے یعنی گرامی قدر شخص نے مجھ سے علم منطق میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا اشارہ فرمایا جو قواعد منطق کا جامع اور اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔ اشارہ کرنے سے مراد یہاں حکم دینا ہے۔ اس لفظ سے یہ تلخیص مقصود ہے کہ بڑے لوگوں کا اشارہ ایسا بدرجہ حکم ہوتا ہے اس لئے کہ عقیدہ کے لئے اشارہ ہی کافی ہوتا ہے العاقل تکفیه الاشارة

فبادات الی مقتضی اشارتہ وشرعت فی ثبوتہ وکتابتہ مستلزما ان لا اخل شیئ  
یعدیہ من القواعد والضوابط مع نہ یاد ایت و نکلت لطیفۃ من عندی غیر تابع



لَا حَدَّ مِنَ الْخِلَافِ لِلْحَقِّ الصَّرِيحِ الَّذِي لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ  
وَالْأَمِنْ خَلْفَهُ وَسَمِيَتْ بِالرَّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ فِي الْقَوَاعِدِ الْمُنْطَقِيَّةِ

ترجمہ: — تو میں نے اس کے اشارہ کے مقتضی کی طرف سبقت کی اور اس کے ثابت کرنے اور لکھنے میں لگ گیا اس بات کا التزام کرتے ہوئے کہ کوئی معتد بہ چیز قواعد و ضوابط میں سے نہ چھوڑوں اور ساتھ ہی شریف اضافوں اور لطیف نکتوں کو اپنی جانب سے اضافہ کرنے کے ساتھ غلو قات میں کسی کے اتباع کئے بغیر بلکہ حق صریح کا اتباع کرتے ہوئے جس میں باطل یعنی خلاف واقع بات یا مسئلہ نہ سامنے سے داخل ہو سکا اور نہ پیچھے سے اور اس کا نام میں نے رسالہ شمس فی قواعد منطقیہ رکھا ہے۔

تشریح: — بیانہ فیبادرت۔ یعنی علوم عقلیہ میں منطق کو جب اہمیت حاصل ہے اور اس فن میں کتاب لکھنے کے لئے ایک عظیم المرتبت شخص نے اشارہ کیا تو میں نے کہنے کے مطابق ایک ایسی کتاب لکھنے کی طرف سبقت لے گیا جس میں سارے معتد بہ قواعد و ضوابط موجود ہوں۔ ساتھ ہی عمدہ اضافوں اور لطیف نکتوں کو بھی تحریر میں لایا جائے۔

زیادات جمع زیادہ بمعنی اضافہ۔ شریفہ اس کی صفت بمعنی عمدہ۔ نکت جمع نکتہ بمعنی نادر و دقیق بات۔ لطیفہ اس کی صفت بمعنی بہتر و باریک۔

بیانہ من عندی۔ یعنی جو اضافہ میری طرف سے ہو گا وہ میری تحقیق ہو گا کسی مخلوق کا تابع نہیں۔ البتہ حق صریح کا تابع ضرور ہو گا جس کے پاس باطل یعنی خلاف واقع بات نہیں آتی ہے نہ سامنے سے اور نہ پیچھے سے۔

بیانہ سمیتہ۔ یعنی مذکورہ کتابچہ کا نام میں نے رسالہ شمس فی قواعد منطقیہ رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس رسالہ کی طرف لکھنے کا اشارہ اگرچہ ایک عظیم المرتبت بزرگ نے کیا لیکن چونکہ اپنے ایک عزیز شاگرد خواجہ شمس الدین کو قواعد منطق حفظ کرانا اصل مقصود تھا اس لئے اس کے نام سے

اس رسالہ کا نام رکھ دیا گیا!

رَتَّبْتُ عَلَى مَقَدِّمَتِهِ وَثَلَاثَ مَقَالَاتٍ وَخَاتِمَةً مُعْتَصِمًا بِحَبْلِ التَّوْفِيقِ مِنْ  
وَأَمْبِ الْعَقْلِ وَتَوَكَّلًا عَلَى جُودِ الْمَفِيزِ لِلْخَيْرِ وَالْعَدْلِ إِنَّهُ خَيْرُ مَوْفِقٍ  
وَمُعِينٍ

ترجمہ: — اور اس کو میں نے ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا۔ عقل کے عطا کرنے والے سے توفیق کی رستی کو مضبوطی سے پکڑتے ہوئے اور اس کے اس جود و سخاوت پر بھروسہ کرتے ہوئے جو خیر و عدل کو جاری کرنے والا ہے وہی بہترین توفیق دینے والا اور مددگار ہے۔

تشریح: — بیانہ رتبتہ۔ رسالہ شمس کا یہ اجمالی بیان ہے کہ اس کو ایک مقدمہ اور تین مقالے اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا گیا ہے جیسا کہ مصنفین کا یہ طریقہ ہے کہ وہ شروع کتاب ہی میں ایسا خاکہ بیان کر دیتے ہیں جس سے کتاب پڑھنے والے کو شروع ہی میں بصیرت پیدا ہو جاتی ہے بیانہ معتصمًا۔ ترکیب میں وہ ترتیب کے فاعل سے حال واقع ہے یعنی پوری کتاب

کی ترتیب اس حال میں ہوئی کہ مصنف توفیق کی رستی کو مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہے۔

سوال پیدا ہو کہ یہ توفیق کس کی ہے؟ جواب دیا گیا کہ عقل کے عطا کرنے والے کی یعنی خدا کے تعالیٰ نے عقل کو اس قابل بنادیا کہ مذکورہ حسین صورتوں میں کتاب کو زیور تصنیف سے آراستہ کرے۔

بیانہ متوکلًا۔ اس کا عطف معتصم پر ہے یعنی کتاب مذکور کو جو لکھا گیا اپنے ذہن و دماغ پر بھروسہ کرتے ہوئے نہیں بلکہ اس مالک حقیقی پر اعتماد کرتے ہوئے کہ اس کی صفات کمر بیانہ سے جود و سخا بھی ہے کہ جس سے خیر و عدل کا فیضان ہوتا ہے۔ پس اسی پر نظر جما کر یہ کتاب معرض وجود میں آئی کیونکہ وہی بہترین توفیق دینے والا اور اچھا مددگار ہے۔



عدل وہ ہے جو محنت کے مطابق صلہ ہو اور خیر وہ فضل و احسان ہے جو محنت سے زائد بلکہ اس کے سوا عطا کرے۔

### أَمَّا الْمَقْدَمَةُ فَفِيهَا بَحْثَانِ الْأَوَّلُ فِي مَاهِيَةِ الْمَنْطِقِ وَبَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ

ترجمہ: — لیکن مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ پہلی بحث ماہیت منطق اور بیان حاجت الیہ میں۔

تشریح: — بیانہ أَمَّا الْمَقْدَمَةُ۔ مذکورہ بالا امور اربعہ میں سے اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے لیکن مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ پہلی بحث ماہیت منطق اور بیان حاجت الیہ یعنی غرض کے بیان میں اور دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں۔

أَقُولُ الرَّسَالَةُ مُرْتَبَةٌ عَلَى مَقْدَمَةٍ وَثَلَاثَ مَقَالَاتٍ وَخَاتِمَةٍ أَمَّا الْمَقْدَمَةُ  
فَفِي مَاهِيَةِ الْمَنْطِقِ وَبَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ وَمَوْضُوعِهِ وَأَمَّا الْمَقَالَاتُ فَالْأُولَى  
فِي الْمَفْرَدَاتِ وَالثَّانِيَةُ فِي الْقَضَايَا وَالْخَامِسَةُ وَالْثَّلَاثَةُ فِي الْقِيَاسِ وَأَمَّا الْخَاتِمَةُ  
فَفِي مَوَادِّ الْأَقْبِيَةِ وَأَجْزَاءِ الْعُلُومِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ رسالہ ششم ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا گیا ہے لیکن مقدمہ تو وہ منطق کی ماہیت اور بیان حاجت الیہ اور اس کے موضوع کے بیان میں ہے لیکن مقالات تو وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں اور تیسرا قیاس کے بیان میں اور لیکن خاتمہ تو قیاسوں کے مادے اور اجزائے علوم کے بیان میں ہے۔

تشریح: — أَقُولُ الرَّسَالَةَ۔ اقول سے جو بیان کیا جائیگا وہ شرح کی عبارت ہوگی لہذا اس کا قائل شارح علامہ قطب الدین رازی ہیں اور الرسالۃ سے یہ اشارہ ہے کہ متن کے اندر ترتیب میں ضمیر کا مرجع لفظ رسالہ ہے اگرچہ ضمیر مرجع کے مطابق نہیں کہ ضمیر مذکور ہے اور مرجع مؤنث لیکن چونکہ رسالہ سے مراد کتاب ہے اس لئے اس کو ضمیر کا مرجع قرار دیا جاسکتا ہے کہ وہ مؤنث لفظی ہے جو قاعدہ مذکورہ سے مستثنیٰ ہے جیسے طلحہ وغیرہ لیکن بہتر ہے مرجع کتاب ہی کو قرار دیا جائے لہذا اس تقدیر پر اس کا معطوف علیہ سمیت ہوگا اور متن کے اندر ناقبل کی عبارت ثبوتہ و کتابہ وغیرہ کے مطابق بھی ہو جائے۔ کیونکہ ان کا مرجع کتاب قرار دیا گیا ہے۔

أَمَّا الْمَقْدَمَةُ۔ یعنی مقدمہ میں یہ تین چیزیں بیان کی جاتی ہیں۔ منطق کی ماہیت اور اس کا موضوع اور غرض ہر ایک کی تفصیل آگے مذکور ہے۔ لیکن مقدمہ لغت میں لشکر کے اس حصہ کو کہا جاتا ہے جو لشکر سے آگے ہو اور اصطلاح میں اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور دوسرا وہ ہے جس کو مقاصد سے پہلے اس لئے بیان کیا جائے کہ مقاصد کا اس سے ربط و تعلق پیدا ہو اور مقاصد میں نفع بخشے معنی اول کے اعتبار سے مقدمہ کو مقدمۃ العلم کہا جاتا ہے اور معنی دوم کے اعتبار سے مقدمۃ الکتاب مزید تفصیلات التشریح المنیب میں دیکھئے

أَقُولُ الْمَقَالَاتِ۔ مقالات جمع ہے مقالہ بالفتح کی۔ لغت میں اس کا معنی ہے گفتار یعنی بجو اور اصطلاح میں کلام کا وہ حصہ ہے جو جنس مقاصد پر دلالت کرے کما علی حاشیہ سعدیہ مقالہ تین ہیں پہلا مفردات کے بیان میں جیسے کلیات خمسہ اور معرف کی چاروں قسمیں۔ دوسرا قضایا اور اس کے احکام کے بیان میں۔ قضایا مثلاً قضیہ حلیہ و شرطیہ و معدولہ وغیرہ۔ احکام مثلاً عکس مستوی و عکس نقیض۔ تناقض وغیرہ۔ تیسرا قیاس کے بیان میں جیسے اشکال اربعہ۔ سوال کلیات خمسہ کو مفردات میں شمار کرنا درست ہے لیکن معرفات کو نہیں کہ اس میں ترکیب پائی جاتی ہے؟ جواب مفرد چار امور



کے معنی میں آتا ہے، مفرد سے مراد وہ ہے جو بشی و مجموع کے مقابل میں ہو چنانچہ کہا جاتا ہے 'ہذا مفرد' لیس بشی و مجموع لہذا وہ بمعنی واحد ہوگا، ۲، مفرد سے مراد وہ ہے جو مضاف کے مقابل میں ہو چنانچہ بولا جاتا ہے 'ہذا مفرد' لیس بمضاف ۳، مفرد سے مراد وہ ہے جو مرکب کے مقابل میں ہو چنانچہ بحث الفاظ میں آتیگا، ۴، مفرد سے مراد وہ ہے جو جملہ کے مقابل میں ہو چنانچہ کہا جاتا ہے 'ہذا مفرد' لیس جملہ اور یہاں ہی آخری صورت مراد ہے کیونکہ مفردات یہاں قضایا کے مقابل میں مذکور ہے پس اس تقدیر پر مفردات بھی مفردات میں داخل ہو جائیں گے کیوں کہ وہ جملہ کے مقابل ہیں۔

قولہ اما الخاتمة۔ یعنی کتاب کے خاتمہ میں دو چیزیں مذکور ہوں گی ایک قیاس کے مادے مثلاً صناعات خمسہ یعنی برہانی۔ جدلی۔ خطابی۔ شعری۔ سقطی اور دوسرا اجزاء علوم مثلاً موضوعات مبادی مسائل وغیرہ۔

و انما ترتبها عليها لان ما يبحث ان العلم في المنطق اما ان يتوقف الشرع فيه عليه اولافان كان الاول فهو المقدمة وان كان الثاني فاما ان يكون البحث فيه عن المفردات فهو المقالة الاولى

ترجمہ: — اور مصنف نے اپنے رسالہ کو مذکورہ عنوانات پر اس لئے مرتب فرمایا کہ وہ امور جن کا منطق میں جاننا ضروری ہے آیا ایسے ہوں گے کہ شروع کرنا ان پر موقوف ہے یا نہیں پس اگر اول ہے تو وہ مقدمہ ہے اور اگر ثانی ہے تو بحث اس میں مفردات سے ہوگی تو وہ مقالہ اولی ہے۔

تشریح: — قولہ وانما ترتبها۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ مذکور کی کہ یہ رسالہ مذکورہ بالا پانچ ہی امور پر مرتب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ منطق میں جن امور کا جاننا ضروری ہے آیا وہ ان میں سے ہیکہ جن پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے یا نہیں اگر موقوف ہے تو مقدمہ ہے اور اگر موقوف نہیں تو اگر بحث مفردات سے ہے تو مقالہ اولی ہے اور اگر بحث مرکبات سے ہے تو وہ مرکبات مقصودہ ہے یا غیر مقصودہ اگر مرکبات غیر مقصودہ ہے

تو وہ مقالہ ثانیہ ہے اور اگر مرکبات مقصودہ ہے تو اس میں نظر صرف بحسب صورت ہے یا بحسب مادہ اگر صرف بحسب صورت ہے تو وہ مقالہ ثالثہ ہے اور اگر صرف بحسب مادہ ہے تو وہ خاتمہ ہے اور یہ حصہ چونکہ اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے اس لئے وہ حصہ عقلی ہے جو قطعییت کا فائدہ دیتا ہے قولہ ما یجب۔ وجوب سے یہاں مراد وجوب عرفی ہے، وجوب عقلی نہیں کہا صرح فی شرح المواقف اور بحث لغت میں تفتیش کرنے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں محمول کو موضوع کیلئے ثابت کرنے کو کہا جاتا ہے۔

او عن المسکبات فلا یخلو اما ان یكون البحث فيه عن المسکبات الغیر المقصودہ بالذات فهو المقالة الثانية او عن المسکبات التي هي المقاصد بالذات فلا یخلو اما ان یكون النظر فيها من حيث الصورة وحد صا وهي المقالة الثالثة او من حيث المادة وهو الخاتمة

ترجمہ: — یا بحث مرکبات سے ہوگی تو وہ اس سے خالی نہیں ہے یا تو بحث مرکبات غیر مقصودہ بالذات سے ہوگی تو وہ مقالہ ثانیہ ہے یا بحث ان مرکبات سے ہوگی کہ جو مقصود بالذات ہیں تو خالی نہیں آیا اس میں نظر صرف بحسب صورت ہوگی تو وہ مقالہ ثالثہ ہے یا بحسب مادہ ہوگی تو وہ خاتمہ ہے۔

تشریح: قولہ او عن المسکبات۔ یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرکبات کی جس طرح دو قسمیں گذریں ایک مقصودہ اور دوسری غیر مقصودہ اور دونوں کو الگ الگ مقالہ میں بیان کیا گیا اسی طرح مفردات کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مقصودہ جیسے تفریقات اور دوسری غیر مقصودہ جیسے کلیات خمسہ وغیرہ لہذا مفردات کی ان دونوں قسموں کو بھی دو مقالہ میں بیان کرنا چاہئے ایک مقالہ میں کیوں بیان کیا گیا؟ جواب اس کا یہ ہے کہ مرکبات کی دونوں قسموں کے احکام اور ان کے لوازم چونکہ بہت زیادہ ہیں اس لئے اس



اشتباہ سے بچنے کے لئے ہر ایک کو الگ الگ مقالہ میں بیان کیا گیا اس کے برخلاف مفردات کی دو قسموں کے احکام و لوازم کہ اتنے زائد نہیں اس لئے ان کو ایک مقالہ میں کیا گیا۔

قولہ او من حیث المادۃ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پہلے یہ بتایا گیا تھا کہ خاتمہ میں دو چیزیں بیان کی جائیں گی ایک قیاس کے مادے اور دوسری اجزاء علوم لیکن دلیل حصر سے صرف ایک چیز یعنی قیاس کے مادے معلوم ہوتے ہیں۔ اجزاء علوم نہیں۔ جواب اس کا یہ کہ خاتمہ کے بیان سے مقصود قیاس کے مادے ہیں لیکن اجزاء علوم تو وہ چونکہ تبعا بیان کیا گیا ہے تاکہ معلومات میں اضافہ ہو کیونکہ مطابقت کے ایصال میں اجزاء علوم کا کوئی دخل نہیں اس لئے دلیل حصر میں اجزاء علوم کو بیان نہیں کیا گیا۔

والمثل بالمثل متناہی ما يتوقف علی الشروع فی العلم ووجب توقف الشروع اما علی تصور العلم فلان الشارع فی العلم لو لم يتصور اولاً ذلك العلم ولكان طالباً لمجهول المطلق

ترجمہ: — اور مقدمہ سے یہاں مراد وہ ہے کہ جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور شروع کے موقوف ہونے کی وجہ لیکن علم کے تصور پر اس لئے کہ کسی علم کا شروع کرنے والا اگر پہلے اس علم کا تصور نہ کرے گا تو وہ مجہول مطلق کا طلب کرے گا۔

تشریح: قولہ وللازداد یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ماقبل میں مقدمہ کے دو ہی معنی گذرے ہیں ایک معنی کے اعتبار سے اس کو مقدمۃ الکتاب کہا جاتا ہے اور دوسرا۔ معنی کے اعتبار سے مقدمۃ العلم جبکہ مقدمہ قیاس کے اجزاء کو بھی کہا جاتا ہے مثلاً صغریٰ و کبریٰ، حد اوسط وغیرہ اور مقدمہ اس مضمون کو بھی کہا جاتا ہے جس پر دلیل کی صحت کا مدار ہے جواب یہ کہ مقدمہ کا اطلاق اگرچہ چند معنوں پر ہوتا ہے لیکن یہاں اس سے مراد وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو۔

قولہ ووجہ توقف۔ جس چیز پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے وہ چونکہ تین ہے تصور علم موضوع علم۔ اور غرض اس لئے اس عبارت سے ہر ایک کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ علم کا شروع کرنا اس کے تصور پر اس لئے موقوف ہے کہ علم کے شروع کرنے والے کو اگر اس علم کا تصور پہلے سے معلوم نہ ہو تو مجہول مطلق کا طلب کرنے والا کہا جائے گا یعنی جس کو طلب کرنے اور حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے وہ شئی خود اس کو معلوم نہیں ہے کہ کس کو حاصل کرے گا اور طلب ایسی نامعلوم چیز کا کرنا ممنوع ہے کیونکہ مجہول مطلق کی بجانب نفس کی توجہ محال ہوتی ہے۔

وفیه نظر لان قولہ "الشروع فی العلم يتوقف علی تصورہ" لان ارادہ بالتصور لوجوبہ ما فہم سلم لكن لا يلزم منه انشاء لابد من تصور برسمہ فلا يلزم التقريب اذ المقصود بيان سبب ايراد رسم العلم فی مفتاح الکلام وان اراد به التصور برسمہ فلا نسلم انه لو لم يكن العلم متصوراً برسمہ يلزم طلب المجهول المطلق وانما يلزم ذلك لو لم يكن العلم متصوراً لوجوبه من الوجوه وهو مہنوع

ترجمہ: — اور قول مذکور میں اشکال ہے اس لئے کہ شارح کا قول کہ علم کا شروع کرنا اس کے تصور پر موقوف ہے اگر اس سے مراد شارح نے تصور لوجوبہ ٹالیا ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا تصور برسمہ ضروری ہو لہذا تقریب تام نہ ہوگی اس لئے کہ مقصود کلام یعنی کتاب کے شروع میں رسم علم کے لانے کے سبب کو بیان کرنا ہے اور اگر اس سے مراد شارح نے تصور برسمہ لیا ہے تو تسلیم نہیں کہ علم اگر متصور برسمہ نہ ہو تو طلب مجہول مطلق لازم آجائے اور جہاں نیست کہ وہ لازم آتا اگر علم کسی بھی اعتبار سے متصور نہ ہو لہذا وہ ممنوع ہے تشریح: قولہ وفیه نظر۔ یعنی اس ملازمہ پر کہ علم اگر پہلے متصور نہ ہو تو طلب مجہول



مطلق لازم آئے گا، یہ اشکال وارد ہے کہ علم کے تصور ہونے سے مراد کیا ہے؟ اگر مراد تصور بوجہ ما  
ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ تصور برسمہ کو بیان کیا جائے لہذا تقریب  
تام نہ ہوگی یعنی دعویٰ دلیل کے مطابق نہ ہوگا اس لئے کہ مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ رسم علم شروع  
کتاب میں کیوں بیان کیا گیا؟ اور اگر مراد تصور برسمہ ہے تو ملازمہ تسلیم نہیں کیونکہ اس سے طلب  
مطلق لازم نہیں آتی ہے البتہ یہ اس وقت لازم آتی ہے جب کہ علم کسی بھی اعتبار سے متصور نہ  
ہو جالانکہ ایسا نہیں بلکہ علم متصور ہوتا ہے۔

قولہ یتوقف - توقف کی دو صورتیں ہیں، اولاً لا متنع یعنی اگر موقوف علیہ نہ ہو تو  
موقوف پایا جانا محال ہے، ۲۔ مصحح دخول فار یعنی موقوف علیہ اگر نہ پایا جائے تو موقوف کا پایا  
جانا ممکن ہو یعنی موقوف پایا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی!

قولہ فلا یتقرب - تقریب لغت میں قریب کر دینے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح  
میں دلیل کو اس طرح چلانے کو کہا جاتا ہے کہ مطلوب کو مستلزم ہو جائے بالفاظ دیگر تقریب دلیل  
کو مدعی کے مطابق کرنا ہے۔ وہ چونکہ یہاں مفقود ہے کیونکہ مدعی تصور بوجہ ما ہے اور شروع کتاب  
میں تصور برسمہ بیان کیا گیا ہے اس لئے تقریب تام نہیں۔ رسم علم میں علم سے مراد مطلق  
ہے اور مفتاح الکلام سے مراد اوائل کتاب ہے

فالأولى أن يقال لا بد من تصور العلم برسمه ليكون الشارح فيه على بصيرة  
في طلبها فإتته اذ تصور العلم برسمه وقف على جميع مسائله اجمالاً حتى  
أن كل مسألة عنه ترد عليه علم أنها من ذلك العلم كما أن من أراد  
سلوك طريق لم يشاهد إلا لكن عرف أمارته فهو على بصيرة في سلوكه۔

ترجمہ: پس بہتر یہ کہا جائے کہ ضروری ہے علم کا تصور برسمہ تاکہ علم کے شروع کرنے والے

کو اس کی طلب میں بصیرت ہو جائے۔ کیونکہ جب وہ علم کا تصور برسمہ کرے گا تو اس کے  
تمام مسائل پر اجمالاً واقف ہو جائے گا یہاں تک کہ اس علم کا ہر مسئلہ جو اس کے سامنے  
وارد ہو گا وہ جان لے گا کہ بے شک یہ اسی علم سے ہے جس طرح وہ شخص جو ایسے راستہ  
پر چلنے کا ارادہ کرے جس کو اس نے پہلے سے نہیں دیکھا ہے لیکن وہ اس کی علامتوں  
اور نشانیوں کو پہچان لیا ہے تو وہ شخص اس راستے پر چلنے میں بصیرت پر ہو گا۔

تشریح: قولہ فالاولیٰ - مخالفین کا قول جب باطل ہے تو اس کے جواب کو  
صواب یعنی درست کے ساتھ تعبیر کرنا چاہئے لیکن چونکہ توجیہ ممکن ہے اس لئے  
اس کو اولیٰ سے تعبیر کیا گیا۔ توجیہ اس کی یہ کہ یہاں پر دونوں شقیں اختیار کی جاسکتی  
ہیں اول یہ کہ تصور سے مراد تصور بوجہ ما ہے لیکن مصنف نے جو تصور برسمہ کو بیان  
کیا ہے اس سے تصور بوجہ ما بھی حاصل ہے کیونکہ تصور بوجہ ما مطلق علم کو کہا  
جاتا ہے اور مطلق کا وجود کسی بھی فرد کے ضمن میں ہوتا ہے لہذا تصور برسمہ فرد خاص  
ہے جو تصور بوجہ ما کو مستلزم ہے پس تقریب تام ہے کیونکہ مطلوب تک پہنچانے  
والے اگر دور راستے ہوں کہ ان میں سے اگر ایک کو اختیار کر لے اگرچہ دوسرا بھی مطلوب تک  
پہنچانے والا ہو تو نقص لازم نہیں آتا ہے دوم یہ کہ تصور سے مراد تصور برسمہ ہے لیکن  
اس پر علم کا شروع کرنا اس لئے موقوف ہے کہ تصور برسمہ سے علم کے شروع کرنے  
والے کو بصیرت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے کہ تصور برسمہ سے اس کا اجمالاً علم حاصل  
ہو جاتا ہے۔

قولہ فإتته - یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ شروع کرنے والا بصیرت پر ہو گا۔  
خلاصہ یہ کہ شروع کرنے والا اگر اس علم کا تصور برسمہ کرے گا تو وہ تمام مسائل پر  
اجمالاً واقف ہو جائے گا۔ یعنی اس کے اندر تمام مسائل کے جان لینے کی استعداد و  
صلاحیت پیدا ہو جائے گی چنانچہ اگر کوئی دلی جانے کا ارادہ کرے اور وہ کبھی دلی نہیں



دیکھا ہے تو اگر اس کو ساری علامتوں سے روشناس کر دیا جائے تو ظاہر ہے اس کو دلی پہچان میں کافی سہولت پیدا ہو جائیگی اسی طرح علم کو کے پڑھنے والے کو اگر یہ مسئلہ معلوم ہو جائے کہ وہ ان اصول کا جاننا ہے کہ جن کے ذریعہ کلمہ کی آخری حالت معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے پہچانی جاتے تو اس کے بعد جو مسئلہ بھی مذکور ہوگا اس سے یہ جان لیا جائے گا کہ یہ مسئلہ اسی علم کا ہے مثلاً یہ کہا جائے گا کہ اس مسئلہ کو معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے کلمہ کو پہچاننے میں دخل ہے اور ہر وہ مسئلہ جو اس طرح سے ہو وہ علم نحو سے ہے لہذا یہ مسئلہ علم نحو سے ہوا۔ اسی طرح علم منطق کے پڑھنے والے کو اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اَلْقَاوُتِ ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو فکر میں خطا سے بچائے۔ تو اس کے بعد جس مسئلہ کے اندر بھی یہ صلاحیت ہو جائے گی کہ وہ ذہن کو خطا سے بچائے اور وہ یہ جان جائے گا کہ یہ مسئلہ اسی علم کا ہے۔

وَأَمَّا عَلَى بَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ فَلَا نَدْرِي لَوْلَا لَعَلَّمْ غَايَةَ الْعِلْمِ وَالْغُرُضَ مِنْهُ لَكَانَ طَلِبُهُ عَبَثًا

ترجمہ:۔۔۔۔۔ اور لیکن اس کا شروع کرنا بیان حاجت الیہ پر اس لئے موقوف ہے کہ اگر علم کی غایت و غرض کو نہ جاناجائے تو اس کی طلب بیکار ہو جائے گی۔  
تشریح:۔۔۔۔۔ قولہ واما علی بیان:۔ علم کا شروع کرنا جن تین چیزوں پر موقوف ہے ان میں سے دوسری چیز بیان حاجت الیہ ہے کہ علم کا شروع کرنا اس پر بھی موقوف ہوتا ہے۔ کیونکہ شروع کرنے والا فاعل مختار ہوتا ہے اور ان کا کسی چیز کو شروع کرنا بھی فعل اختیاری ہے اور قاعده ہے کہ فاعل مختار سے فعل اختیاری کے صدور سے پہلے اس فعل کے لئے فائدہ معتد بہ کا علم ضروری ہے۔

قولہ غَايَةَ الْعِلْمِ:۔ غایت و غرض و فائدہ و حاجت چاروں معنی میں اگرچہ حقیقتہً ایک ہیں لیکن ان کے درمیان یہ اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے کہ فعل پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اگر وہ فاعل کے فعل کا باعث نہیں تو اس کو فائدہ و غایت کہا جاتا ہے لیکن فائدہ اس لئے کہ وہ فعل کا ثمرہ و نتیجہ ہوتا ہے اور

غایت اس لئے کہ اس اثر کے مرتب ہونے پر فعل کی انتہا ہوتی ہے اور اگر وہ اثر فاعل کا باعث ہے تو اس کو فاعل کی غرض اور فعل کی غایت کہا جاتا ہے جیسے ادب دینا مارنے والے کی غرض اور مارنے کی غایت کہا جاتا ہے۔ اور حاجت سب کو عام ہے۔

وَأَمَّا عَلَى مَوْضُوعِهِ فَلَا تَمَيِّزُ الْعُلُومَ بِحَسَبِ تَمَايُنِ الْمَوْضُوعَاتِ فَإِنَّ عِلْمَ الْفَقْهِ مَثَلًا إِنَّمَا يَمْتَّازُ عَنْ عِلْمِ أَصُولِ الْفَقْهِ بِمَوْضُوعِهِ لِأَنَّ عِلْمَ الْفَقْهِ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ مِنْ حَيْثُ انْهَاتَ حُلُّ وَتَحَرُّمٌ وَتَمَسُّحٌ وَتَقْسُدُ وَعِلْمُ أَصُولِ الْفَقْهِ يَبْحَثُ فِيهِ مِنَ الدَّلِيلِ السَّعِيَّةِ مِنْ حَيْثُ انْهَاتِ تَنْبِطُ مِنْهَا الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ فَلَمَّا كَانَ لِهَذَا مَوْضُوعٌ وَلِذَلِكَ مَوْضُوعٌ آخَرُ مَرَّارَيْنِ مَتَمَايُنِ بَيْنَ مَنْفَرَدٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَلَوْلَا يَعْرِفُ الشَّارِعُ فِي الْعِلْمِ أَنَّ مَوْضُوعَهُ أَيْ شَيْءٌ هُوَ لَمْ يَتَمَيَّزْ الْعِلْمُ الْمَطْلُوبُ عِنْدَ لَوْلَا يَكُنْ لَهُ فِي طَلِبِهِ بَصِيرَةٌ

ترجمہ:۔۔۔۔۔ اور لیکن اس کے موضوع پر موقوف اس لئے ہے کہ علوم کا امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوتا ہے کیونکہ علم فقہ مثلاً ممتاز ہے علم اصول فقہ سے اپنے موضوع کی وجہ سے اس لئے کہ علم فقہ میں مکلفین کے افعال سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ حلال ہیں یا حرام اور صحیح ہیں یا فاسد اور علم اصول فقہ میں ان دلیلوں سے بحث کی جاتی ہے جو سماع سے ثابت ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے شریعت کے احکام استنباط کئے جاتے ہیں۔ تو جب اس علم کے لئے ایک موضوع ہے اور اس کے لئے دوسرا موضوع ہے تو وہ دونوں ممتاز علم ہو گئے۔ اس حال میں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدہ ہے پس اگر علم کے شروع کرنے والے اس کو نہیں پہچانے گا کہ اس علم کا موضوع کیا ہے تو وہ علم اس کے ذہن میں دوسرے علم سے ممتاز نہ ہوگا اور اس کو اس علم کے طلب کرنے میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہوگی۔

تشریح:۔۔۔۔۔ قولہ واما علی موضوع:۔ تیسری چیز جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے وہ موضوع ہے



اس پر علم کا شروع کرنا اس لئے موقوف ہے کہ اس کی وجہ سے ایک علم دوسرے علم سے ممتاز ہو جانا ہے کیونکہ علم میں چونکہ موضوع کے خواص ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس لئے علم کے شروع کرنے سے پہلے اس کے موضوع کا ذکر لازم و ضروری ہے۔ خیال رہے کہ موضوع کبھی مطلق ہوتا ہے چنانچہ علم الحساب کا موضوع مطلق عدد ہے اس میں کسی مخصوص عدد کی قید نہیں اور کبھی موضوع مقید ہوتا ہے چنانچہ حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جو من حیث اذیتہ للحرکۃ والسکون سے مقید ہے اسی طرح علم فقہ کا موضوع افعال مکلفین ہے جو من حیث تحمل وفسد سے مقید ہے اور اصول فقہ کا موضوع ادلہ سمعیہ ہے جو من حیث انہا تنبیط منہا الاحکام الشرعیہ سے مقید ہے۔ یہاں بھی دوسری صورت مراد ہے کہ علم منطق کا موضوع صرف وجہات ہیں۔ لیکن ایضاً الی المطلوب کی قید سے مقید ہے۔

قولہ فان علم الفقہ :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ علوم میں امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مثلاً علم فقہ اور علم اصول فقہ دو الگ الگ علم ہیں اس کی وجہ یہ کہ دونوں کے دو الگ الگ موضوع ہیں۔ علم فقہ کا موضوع افعال مکلفین اور اصول فقہ کا موضوع ادلہ الاربعة! ظاہر ہے دونوں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔ سوال گذشتہ بیان سے یہ معلوم ہوا کہ تعدد موضوع سے تعدد علم ہوتا ہے تو علم منطق کا موضوع چونکہ معرف و حجت دونوں اس لئے وہ ایک نہیں بلکہ دو علم ہوا اسی طرح اصول فقہ کا موضوع ادلہ الاربعة یعنی کتاب سنت قیاس۔ اجماع اُمت لہذا وہ بھی پانچ علم ہوا۔ جواب تعدد موضوع سے تعدد علم اس وقت ہوتا ہے جب کہ ایک موضوع کا تعلق دوسرے کے ساتھ کچھ بھی نہ ہو یعنی ان کے درمیان کوئی ایسا امر نہ ہو جو آپس میں مشترک ہو حالانکہ منطق کے موضوع معرف و حجت کے درمیان ایضاً ایک ایسا امر ہے جو دونوں میں مشترک ہے یعنی معرف و حجت دونوں سے ایضاً الی المطلوب مقصود ہے۔ اسی طرح اصول فقہ کا موضوع ادلہ الاربعة کے درمیان بھی ایک امر مشترک ہے وہ ہر ایک سے احکام کا استنباط کرنا۔

ولہذا کان بیان الحاجة الی المنطق ینساق الی معرفتہ برسمہ اوردہا فی بحث واحد

وَصَدْرَ الْبَحْثِ بِتَقْسِيمِ الْعِلْمِ إِلَى التَّصَوُّرِ فَقَطْ وَالتَّصَدِّيقِ لِتَوْقُفِ بَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ

ترجمہ :- اور حاجت الی المنطق کا بیان جب کہ منطق کی معرفت برسمہ تک پہنچا دیتا ہے تو مصنف نے ان دونوں کو ایک بحث میں لایا اور علم کی تقسیم تصور فقط اور تصدیق سے بحث کا آغاز فرمایا اس لئے کہ اس پر حاجت الی المنطق کا بیان موقوف ہے۔

تشریح :- قولہ فلما کان۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقدمہ میں جب تین امور ہیں جن میں سے امر اول یعنی موضوع منطق کو ایک مستقل بحث میں بیان کیا گیا ہے تو امر دوم و سوم یعنی تعریف اور حاجت الی المنطق کو دو علیحدہ بحث میں کیوں نہیں بیان کیا گیا؟۔ جواب یہ کہ بیان حاجت الی المنطق سے چونکہ منطق کی تعریف مستفاد ہوتی ہے اس لئے دونوں کو ایک ہی بحث میں بیان کیا گیا لیکن بیان حاجت الی المنطق سے تعریف مستفاد بایں طور ہوتی ہے کہ علم کی اولاد و قسمیں ہیں تصور و تصدیق ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بدہی و نظری اور نظری کا حصول بدہی سے بطور نظر و فکر ہوتا ہے اور نظر و فکر میں کبھی خطا واقع ہوتی ہے اور خطا سے بچنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے۔ اسی قانون کا نام منطق ہے لہذا منطق وہ قانون ہوتی کہ جس کی رعایت ذہن کو فکر میں خطا سے بچائے۔

قولہ صَدْرَ الْبَحْثِ :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ بحث تو حاجت الی المنطق سے متعلق ہے علم کی قسموں کو کیوں بیان کیا گیا؟ کہ اس کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق الخ جواب یہ کہ اصل مقصد اگرچہ حاجت الی المنطق ہی کو بیان کرنا ہے لیکن جب تک علم کی تقسیم تصور و تصدیق اور ان میں سے ہر ایک کی تقسیم بدہی و نظری کی طرف انحراف نہ ہو جائے حاجت الی المنطق حاصل نہ ہوگی جیسا کہ اوپر گذرا۔

فَقَالَ الْعِلْمُ أَمَّا تَصَوُّرٌ فَقَطْ وَهُوَ حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ أَوْ تَصَوُّرٌ مَعَ حُكْمٍ وَهُوَ  
إِسَادُ أَمْرٍ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ تَحْتَاجُ ابَّاءُ وَسَبُّ أَوْ يُقَالُ لِلْمَجْمُوعِ تَصَدِّيقٌ



ترجمہ: — پس مصنف نے فرمایا کہ علم آیا تصور فقط ہوگا اور وہ عقل میں شئی کی صورت کا حاصل ہونا ہے یا تصور مع علم ہوگا اور وہ ایک امر کی اسناد دوسرے امر کی طرف کرنے کا ہے ایجاباً یا سلباً اور اس کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے۔

تشریح: — بیانہ فقال: حاجت الی المنطق کو ثابت کرنے کے لئے یہ تمہید بیان کی جاتی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور تصور کا اطلاق چونکہ علم کے مترادف پر بھی ہوتا ہے۔ اس لئے امتیاز کے لئے تصور کے ساتھ فقط کا اضافہ کیا گیا۔ اور تصور مع علم تصدیق کو کہا جاتا ہے۔ اور تقسیم میں تصدیق کے بجائے تصور مع علم کہنے کی وجہ غالباً یہ اشارہ کرنا ہے کہ تصور دو معنوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے ایک مطلق تصور جو تصور و تصدیق دونوں کو شامل ہے اور دوسرا مقید یعنی تصور مع علم نیز امام نازمی کے مسلک پر بھی اشارہ مقصود ہے کہ ان کے نزدیک تصور اور تصدیق کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے نیز اس سے اسناد الخ میں صو کے مرجع کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اس کا مرجع تصور مع علم میں ہے۔

أقول العلم أماً تصور فقط أي تصور لا حكم معه ويقال له التصور الساذج كتصورنا الإنسان أن من غير حكم عليه بنفي وإثبات وأما تصور معه حكم ويقال للمجموع تصديق كما إذا تصورنا الإنسان وحكماً عليه بأنّه كاتب أو ليس بكاتب۔

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ علم آیا تصور فقط ہوگا یعنی وہ تصور کہ جس کے ساتھ کوئی حکم نہ ہو اور اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے جیسے ہمارا انسان کا تصور کہ اس پر کسی نفی یا اثبات کا حکم عائد کئے بغیر اور یا وہ تصور ہوگا کہ اس کے ساتھ حکم بھی ہو اور مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے چنانچہ جب ہم نے انسان کا تصور کیا اور اس پر حکم لگایا کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں!

تشریح: — قولہ العلم: متن میں مذکورہ بالا عبارات کی یہ توضیح ہے کہ علم جس کو تصور مطلق

بھی کہا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک تصور فقط ہے جس کو تصور ساذج بھی کہا جاتا ہے۔ ساذج معرب ہے سادہ کا اور تصور ساذج وہ تصور ہے جس کے ساتھ حکم نہ ہو اس کی پانچ صورتیں ہیں اور وہ یہ کہ مفرد ہو یعنی دوسرے تصور کیساتھ مرکب نہ ہو مثلاً واحد ہو جیسے انسان کا تصور جب کہ اس کے ساتھ اثبات یا نفی کا حکم عائد نہ ہو۔ یا معتد ہو۔ لیکن نسبت نہ ہو جیسے خالد و بکر وغیرہ کا تصور یا مرکب ہو لیکن مرکب اضافی ہو جیسے رسول اللہ کا تصور یا مرکب تقیدی ہو جیسے العلم نو کا تصور یا مرکب تام ہو لیکن اس کی نسبت میں شک ہو جیسے زید قاری و عالم کا تصور۔

قولہ وأما تصور معه حكم۔ یعنی علم کی دوسری قسم وہ تصور ہے جس کے ساتھ حکم ہو اس کو تصدیق بھی کہا جاتا ہے جیسے انسان کا تصور یا اس پر حکم لگایا جائے کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں۔ سوال تصور الیا کوئی نہیں ہے جس پر حکم عائد نہ ہو کم از کم یہ ضرور کہا جاتا ہے کہ وہ فلاں شئی کا تصور ہے۔ جواب تصور فقط کے ساتھ جو حکم لگنا ہے وہ محض منفی و اعتدالی ہے اور تصدیق کے ساتھ جو حکم لگنا ہے وہ مرتب و اعلیٰ ہے جب کہ حکم سے یہاں مراد حکم مرتب و اعلیٰ ہے۔

أما التصور فهو حصول صورة الشئ في العقل فليس معنى تصورنا الإنسان إلا أن ترسم صورة منه في العقل بهايته الإنسان من غير عند العقل كما ثبتت صورة الشئ في المرآة إلا أن المرآة لا تثبت فيها إلا مثل المحسوسات والنفس مرآة تنطبع فيها مثل العقولات والمحسوسات فقوله وهو حصول صورة الشئ في العقل إشارة إلى تعريف مطلق التصور دون التصور فقط لأنه لما ذكر التصور فقط فقد ذكر أمرين أحدهما التصور المطلق لأن المقيّد إذا كان مذكوراً كان المطلق مذكوراً بالضرورة وثانيهما التصور فقط أي الذي هو التصور الساذج



ترجمہ: \_\_\_\_\_ لیکن تصور تو وہ شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ہے پس ہمارے تصور الانسان کا معنی نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی صورت عقل میں ترسم ہو جائے جس کے ذریعہ انسان اپنے غیر سے عقل کے نزدیک ممتاز ہو جانا ہے جس طرح شئی کی صورت آئینہ میں ترسم ہوتی ہے۔ مگر آئینہ میں ترسم نہیں ہوتیں مگر محسوسات کی صورتیں اور نفس الیسا آئینہ ہے کہ اس میں معقولات اور محسوسات کی صورتیں چھپتی ہیں لہذا مصنف کا قول وہ محصول صورتہ اشئی فی العقل مطلق تصور کی تعریف کی طرف اشارہ ہے نہ کہ تصور فقط کی طرف اس لئے کہ جب اس نے تصور فقط کو ذکر کیا تو اس نے دو امور کو بیان کیا جن میں سے ایک تصور مطلق ہے کہ مقید جب مذکور ہوتا ہے تو مطلق بھی لا محالہ مذکور ہوتا ہے اور دوسرا تصور فقط ہے جس کو تصور ساذج بھی کہا جاتا ہے۔

تشریح: \_\_\_\_\_ قولہ اما التصور۔ تصور فقط میں چونکہ دو چیزیں مذکور ہوتی ہیں۔ ایک لفظ تصور اور دوسری لفظ فقط یعنی تصور کا بدول حکم ہونا اسی طرح تصدیق میں بھی دو چیزیں مذکور ہوتی ہیں۔ ایک تصور اور دوسری حکم لہذا تصور ایک الیالفظ ہوا جو دونوں قسموں میں شریک ہے حکم تصدیق کے ساتھ خاص ہے اور عدم حکم تصور کیساتھ آتا اگر تصور اور حکم کی وضاحت کر دی جائے تو دونوں قسموں کی وضاحت ہو جائے گی کیونکہ حکم سے عدم حکم کا علم ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے متن میں صرف مطلق تصور اور حکم کے معنی کو بیان کیا گیا۔ جس کی وضاحت شرح میں یہ بیان کی جاتی ہے کہ تصور کہتے ہیں شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونے کو مثلاً انسان کی صورت جو عقل میں حاصل ہوتی ہے اس سے انسان اپنے غیر سے عقل میں ممتاز ہو جاتا ہے جس طرح آئینہ میں شئی کی صورت چھپتی ہے لیکن اس میں صرف محسوسات کی صورتیں چھپتی ہیں اور عقل میں وہ محسوسات و معقولات دونوں کی صورتیں چھپتی ہیں یعنی آئینہ میں ہوا۔ آواز۔ خوشبو، بدبو، میٹھے کھٹے کی صورتیں چھپتی ہیں۔ اس میں صرف ان ہی چیزوں کی صورتیں چھپتی ہیں جو دیکھی جاسکیں اور عقل میں ہر اس چیز کی صورتیں چھپ سکتی ہیں جو دیکھنے۔ سننے۔ سونگھنے۔ چکھنے۔ چھونے یا سوچنے میں آتے مثلاً طبع۔ خوشبو۔ آواز۔ میٹھا۔ ہوا اور مفہوم کی صورتیں عقل میں چھپ سکتی ہیں۔ آئینہ خود دیکھا جاسکتا ہے چھوا جاسکتا ہے لیکن عقل نہ تو دیکھا جاسکتا ہے اور نہ اس کو چھوا جاسکتا ہے۔ آئینہ میں شئی کا صرف ایک

رخ چھپتا ہے اور عقل میں شئی کی پوری تصویر چھپتی ہے۔  
 قولہ فی العقل:۔ تصور کا یہ معنی صرف کلیات کو شامل ہے جزئیات کو نہیں کیونکہ عقل میں صرف کلیات کی صورتیں چھپتی ہیں کیونکہ جزئیات کی صورتیں تو اس باطن میں چھپتی ہیں اسی وجہ سے بعض لوگوں نے فی العقل میں فی کو بمعنی عند بیان کیا ہے تاکہ وہ جزئیات کو بھی شامل ہو جائے۔ کیونکہ عند ظرف کے علاوہ اس کے لئے بھی بولا جاتا ہے جو ظرف سے متصل ہو تفصیل التشریح المذیب میں درج ہے۔  
 قولہ اشارۃ:۔ سوال۔ محصول صورتہ اشئی کی دلالت مطلق تصور کی تعریف پر صراحت ہے اس کو لفظ اشارہ سے کیوں تعبیر کیا گیا؛ جب کہ اس کا استعمال اس دلالت پر ہوتا ہے جو ضناً ہو۔ جواب اشارۃ کا اطلاق جس طرح اس دلالت پر ہوتا ہے جو ضناً ہو اسی طرح اس دلالت پر بھی ہوتا ہے جو صراحت ہو چنانچہ وجہات کے بیان میں اس کی تصریح موجود ہے لیکن یہاں اشارۃ کہنے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ محصول صورتہ اشئی کا تصور ساذج کی تعریف ہونا ظاہر ہے اور مطلق تصور کی تعریف ہونا ظاہر نہیں۔  
 قولہ لانه لما ذکر:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ محصول صورتہ اشئی اگر تعریف ہے مطلق تصور کی! تصور فقط کی نہیں تو اس میں ہوضمیر کا مرجع مطلق تصور ہو گا حالانکہ ناقبل میں تصور فقط مذکور تھا تصور مطلق نہیں لیکن تصور فقط میں تصور مطلق موجود ہے۔ اس لئے کہ تصور فقط مقید ہے جس میں مطلق مذکور ہوتا ہے۔

فذلک الضمیر اما ان یعود الی مطلق التصور اوالی التصور فقط لا جائز ان یعود الی التصور فقط لصدق حصول صورتہ اشئی فی العقل علی التصور الذی معہ حکم فلو کان تعریفاً للتصور فقط لم یکن ما نعالہ خول غیرہ فیہ فتعلین ان یعود الضمیر الی مطلق التصور دون التصور فقط فیکون حصول صورتہ اشئی فی العقل تعریفاً

ترجمہ: \_\_\_\_\_ پس وہ ضمیر یا عائد ہوگی مطلق تصور کی طرف یا تصور فقط کی طرف، جائز نہیں کہ وہ



عائد ہو تصور فقط کی طرف کیونکہ حصول صورۃ اشئی فی العقل اس تصور پر صادق ہے جس کے ساتھ حکم ہو تو اگر وہ تصور فقط کی تعریف ہو تو اس میں اپنے غیر کو داخل ہونے کو منع نہ کر لیا پس متعین ہو گیا کہ ضمیر مطلق تصور کی طرف عائد ہو تصور فقط کی طرف نہیں لہذا حصول صورۃ اشئی فی العقل مطلق تصور کی تعریف ہے۔  
 تشریح: قولہ فذلک الضمیر: یعنی مصنف کے قول ہو حصول صورۃ اشئی میں ہو ضمیر کا مرجع یا تو مطلق تصور ہے یا تصور فقط لیکن دوسرا احتمال درست نہیں یعنی اس کا مرجع تصور فقط نہیں ہوگا۔  
 کیونکہ اس تقدیر پر تعریف تصور فقط کی ہو جائے گی جب کہ وہ تعریف یعنی حصول صورۃ اشئی فی العقل اس تصور پر بھی صادق آتی ہے جو حکم کیساتھ ہے لہذا یہ تعریف اگر تصور فقط کی ہو جائے تو دخول غیر سے مانع نہ ہوگی کیونکہ اس میں وہ تصور بھی داخل ہو جاتا ہے جس کے ساتھ حکم ہو حالانکہ مانع نہ ہونا مقتضائے تعریف کے خلاف ہے پس متعین ہو گیا کہ ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہے تصور فقط نہیں لہذا حصول صورۃ اشئی مطلق تصور کی تعریف ہوئی۔

وَأَنَّهُ اعْرِفَ مُطْلَقَ التَّصَوُّرِ دُونَ التَّصَوُّرِ فَقَطَّ مَعَ أَنَّ الْمَقَامَ يَقْتَضِي تَعْرِيفَهُ تَبْدِئًا عَلَى أَنَّ لَفْظَ التَّصَوُّرِ كَمَا يَطْلُقُ فِيمَا هُوَ الْمَشْهُورُ عَلَى مَا يَقَابِلُ التَّصَدِيقَ أَعْنَى التَّصَوُّرِ السَّادِجِ كَذَلِكَ يَطْلُقُ عَلَى مَا يَبْرُدُ الْعِلْمَ وَيَعْمَدُ التَّصَدِيقَ وَهُوَ مُطْلَقُ التَّصَوُّرِ

ترجمہ: اور مصنف نے بے شک مطلق تصور کی تعریف کی ہے تصور فقط کی نہیں باوجودیکہ مقام مقتضی ہے تصور فقط کی تعریف کا اس امر پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ تصور کا اطلاق جس طرح اس امر پر ہوتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے یعنی تصور سادج پر جو کہ وہ مشہور بھی ہے اسی طرح اس کا اطلاق اس تصور پر بھی ہوتا ہے جو علم کا مرادف اور تصدیق سے عام ہے اور وہ مطلق تصور ہے۔

تشریح: قولہ وَأَنَّهُ اعْرِفَ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف اگر تصور فقط کی نہیں بلکہ مطلق تصور کی ہے جو قسم ہے تصور فقط اور تصدیق کا تو اس کو تقیم سے پہلے بیان کرنا چاہیے کیونکہ وہ قسم واقع ہے

حالانکہ اس کو بعد میں بیان کیا گیا ہے جس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ تعریف تصور فقط کی ہے مطلق تصور کی نہیں جواب یہ کہ یہ تعریف مطلق تصور کی ہے لیکن مصنف نے جو مطلق تصور کی تعریف بیان کیا ہے۔ (جب کہ مقام مقتضی ہے تصور فقط کی تعریف کا) اس کی وجہ یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ لفظ تصور کا اطلاق جس طرح تصدیق کے مقابل یعنی تصور سادج پر ہوتا ہے جیسا کہ وہ مشہور بھی ہے اسی طرح اس کا اطلاق مطلق تصور پر بھی ہوتا ہے جو مرادف علم اور تصدیق سے عام ہے۔

وَأَمَّا الْحُكْمُ فَهُوَ اسْتِدَادُ امْرِئٍ إِلَى آخِرِ أَجْبَابِ أَوْ سَلْبِ أَوَّلِ أَجْبَابِ هُوَ الْقَاعُ الشَّبِيهِ وَالسَّلْبُ هُوَ انْتِزَاعُهَا فَإِذَا قُلْنَا الْإِنْسَانَ كَاتِبٌ أَوْ لَيْسَ بِكَاتِبٍ فَقَدْ اسْتَدْنَا الْكَاتِبَ إِلَى الْإِنْسَانِ وَأَوْقَعْنَا نِسْبَةَ ثُبُوتِ الْكَاتِبَةِ إِلَيْهِ وَهُوَ الْإِجْبَابُ أَوْ نِسْبَةَ ثُبُوتِ الْكَاتِبَةِ عَنْهُ وَهُوَ السَّلْبُ

ترجمہ: اور لیکن حکم تو وہ ایک امر کی اسناد ہے دوسرے امر کی طرف ایجاباً یا سلباً اور ایجاب وہ نسبت کو واقع کرنا ہے اور سلب نسبت کو اٹھا دینا ہے چنانچہ جب ہم کہیں انسان کاتب یا انسان لیس بکاتب تو ہم نے کاتب کی اسناد انسان کی طرف کیا اور ثبوت کاتب کی نسبت انسان کی طرف واقع کیا یہی ایجاب ہے یا ہم نے ثبوت کاتب کی نسبت انسان سے اٹھا دیا یہی سلب ہے۔

تشریح: قولہ وَأَمَّا الْحُكْمُ: وہ معطوف ہے امارت تصور پر۔ اس عبارت سے متن میں جو معہ حکم ہے اس میں حکم کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ علماء اصولین کے نزدیک حکم وہ خطاب ہے جو فعل کو اجائی دینے کے لئے بندوں سے کیا جائے اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم ثابت بالخطاب کو حکم کہتے ہیں جیسے وجوب واستحباب وغیرہ اور مناطہ کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے (۱) نسبت تامہ خبریہ پر جو قضیہ کا جز ہوتی ہے (۲) محمول یعنی محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہوا کرتا ہے (۳) نفس قضیہ پر جو اس نسبت ایجابی یا سلبی پر مشتمل ہو جس کے ذریعہ محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہوا کرتا ہے (۴) وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے اذعان پر اور یہاں حکم سے مراد یہی چوتھی صورت ہے۔ تفصیل



آگے مذکور ہے۔

قولہ نہواستاد:۔ اسناد لغت میں تکیہ دادن پزیرے را پزیرے اور اصطلاح میں ایک امر کو دوسرے امر کی جانب ایجاب یا سلباً اس طرح ملانا ہے کہ فائدہ تامہ حاصل ہو جائے۔ اور کبھی اس کا اطلاق مطلق نسبت پر ہوتا ہے بقدر اول ایجاب یا سلباً اسناد کی دونوں نوعوں کا بیان ہوگا اور بقدر دوم ماسوائے نسبت خبریہ کے اخراج کی قید ہوگا اور تعریف میں امر اول سے مراد قضیہ حلیہ میں محمول اور قضیہ شرطیہ میں تالی اور امر دوم سے مراد قضیہ حلیہ میں موضوع ہے اور قضیہ شرطیہ میں مقدم اور یہاں امر کہا گیا لفظ اس لئے نہیں کہ وہ قضیہ ملفوظہ کے علاوہ قضیہ معقولہ کو بھی شامل ہو جائے۔ کیونکہ معقولہ لفظ نہیں بلکہ معنی و مفہوم ہوتا ہے۔ سوال یہ تعریف الانسان انسان کی اسناد پر صادق نہیں آتی ہے۔ کیونکہ اس میں ایک امر کی نسبت دوسرے امر کی طرف نہیں بلکہ خود اپنی ذات کی طرف ہے۔ جواب اس میں مغایرت اگرچہ بالذات نہیں لیکن بالاعتبار ضروری موجود ہے۔ کیونکہ انسان اس اعتبار سے کہ وہ موضوع ہے غیر ہے اس انسان سے جو محمول ہے قولہ الایجاب:۔ یعنی ایجاب کا معنی القیاس نسبت اور سلب کا معنی انتزاع نسبت ہے عام ہے کہ وہ قضیہ حلیہ میں ہو یا شرطیہ میں۔ شرطیہ خواہ متصل ہو یا منفصلہ۔ قضیہ حلیہ میں ایجاب کی مثال الرسول عالم الغیب اور سلب کی مثال انبیٰ لیس بکاذب اور شرطیہ متصلہ میں ایجاب کی مثال ان کانت الشمس طالحة کانت النہار موجوداً اور سلب کی مثال لیس البتہ ان کان ہذا انساناً کان حملاً اور شرطیہ منفصلہ میں ایجاب کی مثال ہذا الحيوان انما الانسان افرس اور سلب کی مثال لیس اما ان یکون زیداً کاتماً او ناطقاً۔ قولہ فاذا قلنا:۔ اس عبارت سے القیاس نسبت اور انتزاع نسبت کو مثال کے ذریعہ واضح کیا گیا ہے کہ مثلاً اگر ہم الانسان کاتب کہیں تو گویا ہم نے کاتب کی اسناد انسان کی طرف کیا اور ثبوت کتابت کی نسبت انسان کی طرف واقع کیا۔ یہی ایجاب ہے اور اگر مثلاً ہم الانسان لیس بکاتب کہیں تو گویا ہم نے ثبوت کتابت کی نسبت کو انسان سے اٹھا دیا۔ یہی سلب ہے۔

لہذا یہاں یہ چار چیزیں لازم ہوتیں (۱) سب سے پہلے انسان کا تصور کیا جائے۔ (۲) پھر مفہوم کاتب کا۔ (۳) پھر انسان کی طرف کتابت کی نسبت کا (۴) پھر اس نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا پس انسان کا ادراک

تصور محکوم علیہ ہوا اور انسان، تصور محکوم علیہ اور کاتب کا ادراک، تصور محکوم بہ ہوا اور کاتب تصور محکوم بہ اور ثبوت کتابت بالاثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک، تصور نسبت حکم ہوا اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک، یعنی اس امر کا نسبت واقع ہے یا واقع نہیں، حکم ہے۔

فلا بدّ ههنا ان تدبرك اولاً الانسان ثم مفهوماً الكاتب ثم نسبة ثبوت الكتابة الى الانسان ثم وقوع تلك النسبة اولاً وقوعها فادراك الانسان هو تصور المحكوم عليه والانسان المتصور محكوم عليه وادراك الكاتب هو تصور المحكوم والكاتب المتصور محكوم به وادراك نسبة ثبوت الكتابة اولاً ثبوتها هو تصور النسبة الحكيمة وادراك وقوع النسبة اولاً وقوعها يعني ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة هو الحكم

ترجمہ:-۔۔۔۔۔ تو یہاں ضروری ہوا کہ سب سے پہلے انسان کا تصور کریں پھر مفہوم کاتب کا پھر کتابت کے ثبوت کی نسبت کا انسان کی طرف پھر اس نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا، لہذا ادراک انسان وہ تصور محکوم علیہ ہے اور انسان متصور محکوم علیہ اور ادراک کاتب، وہ تصور محکوم بہ ہے اور کاتب متصور محکوم بہ اور کتابت کے ثبوت یا لا ثبوت کی نسبت کا ادراک وہ تصور نسبت حکم ہے اور نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا ادراک یعنی اس امر کا ادراک کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں وہ حکم ہے۔

تشریح:-۔۔۔۔۔ فلا بدّ ههنا: موضوع چونکہ اکثر ذات ہوتا ہے اور محمول اس کا وصف اور وصف اگرچہ ذات سے طبعاً موخر ہوتا ہے لیکن تصور میں موخر ہونا کوئی ضروری نہیں، البتہ طبع کی مناسبت سے تصور میں بھی اگر موخر کرنا زیادہ بہتر و مناسب ہے اس لئے یہاں مفہوم کاتب کے ادراک کا تاخر و جوی نہیں بلکہ استحصائی ہوا لیکن انسان کی طرف ثبوت کتابت یا لا ثبوت کتابت کی نسبت کے ادراک کا تاخر و جوی ہے اس لئے کہ نسبت کا ادراک طریقین کے ادراک کے بغیر ممکن نہیں۔ اور لفظ مفہوم کو کاتب کے ساتھ بیان کیا گیا انسان کے ساتھ اس لئے نہیں کہ جانب محمول میں معتبر مفہوم ہوا کرتا ہے



اور جانب موضوع میں ذات اور نسبت ثبوت الکلمات میں نسبت کی اضافت ثبوت کی طرف بیان یہ ہے اس لئے کہ نسبت حکمیہ بھی ثبوت شئی بشی کو کہا جاتا ہے

قولہ فادراک الانسان: قضیہ اور تصدیق کے درمیان چونکہ اشتباہ واقع ہے اس لئے اس عبارت سے دونوں کے درمیان امتیاز پیدا کیا گیا ہے کہ قضیہ از قبیل معلوم ہے اور تصدیق از قبیل علم اور ظاہر ہے دونوں ایک دوسرے کا غیر ہیں

قولہ بمعنی ادراک:۔ اس عبارت سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ادراک سے مراد نہیں کہ وقوع یا لا وقوع کے معنی کا ادراک اس طور پر کیا جائے کہ وہ نسبت کی طرف مضاف ہے کیونکہ وہ اس معنی کے اعتبار سے حکم نہیں بلکہ ادراک ہے مرکب تفسیری کا بلکہ مراد ادراک وقوع سے ہے کہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع ہے۔ اس ادراک کا نام حکم ایجابی رکھا جاتا ہے اور مراد عدم وقوع کے ادراک سے یہ ہے کہ یہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع نہیں ہے اس ادراک کا نام حکم سلبی رکھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک لازمی طور پر نسبت حکمیہ کے ادراک سے مؤخر ہوتا ہے جس طرح نسبت حکمیہ کا ادراک طرفین کے ادراک سے لازمی طور پر مؤخر ہوتا ہے۔

وَبِمَا يَحْصُلُ ادْرَاكُ النَّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ بَدُوْنِ الْحَكْمِ كُنْ تَشْكِي فِي النَّسْبَةِ اَوْ  
تَوْهْمًا فَاِنْ الشَّكَّ فِي النَّسْبَةِ اَوْ تَوْهْمًا بَدُوْنِ تَصَوُّرِهَا فَحَالٌ لَكِنْ التَّصَدِّيقُ لَا  
يَحْصُلُ مَا لَمْ يَحْصُلِ الْحَكْمُ

ترجمہ:۔ اور نسبت حکمیہ کا ادراک کبھی حکم کے بغیر حاصل ہوتا ہے جیسا کہ کوئی نسبت میں شک یا وہم کرے۔ کیونکہ نسبت میں شک یا وہم بدون تصور نسبت کے محال ہے لیکن تصدیق حاصل نہ ہوگی جب تک کہ حکم حاصل نہ ہو۔

شرح:۔ قولہ وبما يحصل: ادراک انسان اور ادراک مفہوم کا تب اور ادراک نسبت کے

درمیان امتیاز چونکہ ظاہر ہے۔ اس لئے اس امتیاز کو یہاں بیان نہیں کیا گیا البتہ ادراک نسبت اور اس ادراک کے درمیان جس کو حکم کہا جاتا ہے امتیاز ظاہر نہیں بلکہ اشتباہ واقع ہے اس لئے اس کو یہاں بیان کیا جاتا ہے کہ ممکن ہے ادراک نسبت حکمیہ حکم کے بغیر پایا جائے اس لئے کہ ممکن ہے ایک قضیہ الیٰہو کہ اس کی نسبت حکمیہ کے وقوع یا لا وقوع سے متعلق کوئی شک کرے تو ظاہر ہے اس تقدیر پر نسبت حکمیہ کا ادراک پایا جائیگا لیکن وہ ادراک نہیں جس کو حکم کہا جاتا ہے لہذا اگر دونوں میں اتحاد ہوتا تو ایک دوسرے کے بغیر پایا نہیں جاتا اسی طرح اگر کسی نے وقوع نسبت کا ظن کیا اور اس کے عدم وقوع کا وہم تو ایسی صورت میں نسبت حکمیہ کا ادراک پایا جائے گا اور جانب سلب کی تجویز مروج لہذا اس کو حکم سلبی حاصل نہ ہوگا تو نسبت حکمیہ کا ادراک مغایر ہوا حکم سلبی کا اور جب نسبت کے عدم وقوع کا ظن کرے تو نسبت حکمیہ کا ادراک حاصل نہ ہوگا اور جانب ایجاب کی تجویز مروج لہذا اس تقدیر پر حکم ایجابی حاصل نہ ہوگا تو نسبت کا ادراک مغایر ہوا حکم ایجابی کا۔

قولہ لکن التصدیق:۔ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے جو رہا محصل سے پیدا ہوا ہے کہ تصدیق کبھی حکم کے بغیر پائی جاسکتی ہے جس طرح نسبت حکمیہ کا ادراک حکم کے بغیر پایا جاتا ہے حاصل ازالہ یہ کہ نسبت کا ادراک حکم کے بغیر پایا تو جاسکتا ہے لیکن تصدیق حکم کے بغیر نہیں پائی جاسکتی۔ کیونکہ تصدیق حکماء کے نزدیک عین حکم کو کہا جاتا ہے۔

وَعِنْدَ مَتَاخِرِ الْمُنْطَقِيْنَ اَنَّ الْحَكْمَ اَيُّ الْقَاعِ النَّسْبَةِ اَوْ اَنْتِزَاعِهَا فِعْلٌ مِنْ اَفْعَالِ النَّفْسِ  
فَلَا يَكُونُ ادْرَاكًا لِاَنَّ ادْرَاكَ اِنْفِعَالٌ وَالْفِعْلُ لَا يَكُونُ اِنْفِعَالًا فَلَوْ قُلْنَا اَنَّ الْحَكْمَ ادْرَاكٌ  
فَجَّ يَكُونُ التَّصَدِّيقُ مَجْمُوعُ التَّصَوُّرَاتِ الْاَرْبَعَةِ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ بِهِ وَ  
تَصَوُّرِ النَّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ وَالتَّصَوُّرِ الَّذِي هُوَ الْحَكْمُ وَاِنْ قُلْنَا اِنَّهُ لَيْسَ بِادْرَاكٍ يَكُونُ التَّصَدِّيقُ  
مَجْمُوعُ التَّصَوُّرَاتِ الثَّلَاثِ وَالْحَكْمُ

ترجمہ:۔ اور بے شک حکم یعنی القاع نسب یا انتزاع نسبت منطوق متاخرین کے نزدیک فعل ہے



افعال نفس سے تو وہ ادراک نہیں کیونکہ ادراک افعال ہے اور فعل افعال نہیں تو اگر ہم کہیں کہ حکم ادراک ہے تو اس وقت تصدیق تصورات الربہ کا مجموعہ ہوگی یعنی تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ اور تصور نسبت حکمیہ اور وہ تصور جس کو حکم کہا جاتا ہے اور اگر ہم کہیں کہ حکم ادراک نہیں تو تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کا مجموعہ ہوگی۔

تشریح :- قولہ وعند متاخری۔ ماقبل میں حکم سے متعلق چونکہ مطلقاً یہ کہا گیا کہ حکم ادراک کا نام ہے اس لئے اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ اس امر میں تمام مناطقہ کا اتفاق ہے تو اس عبادت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ اس پر تمام مناطقہ کا اتفاق نہیں کیونکہ مناطقہ متاخرین مثلاً امام رازی اور ان کے متبعین حکم فعل کو کہتے ہیں جو نفس کے افعال سے ہے اس لئے کہ حکم نفس کی تاثیر کا نام ہے۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ حکم مقولہ فعل ہے اور ادراک مقولہ افعال ظاہر ہے مقولہ فعل، مقولہ افعال کا مغایر ہے کیونکہ فعل تاثیر اور ایجاد، اثر کو کہا جاتا ہے اور افعال تاثیر اور قبول اثر کو کہا جاتا ہے کہ جن میں سے ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا لہذا حکم ادراک نہ ہوگا البتہ سلامہ بر قطعی حکم ادراک ہی کو کہتے ہیں۔ مناطقہ متاخرین کو وہم کہ حکم فعل ہے ادراک نہیں کی وجہ غالباً یہ ہے کہ حکم کی تعبیر ان الفاظ سے کیا جاتا ہے جن سے نفس کا فعل ہونا مستفاد ہوتا ہے مثلاً اسناد۔ ایقاع۔ انتزاع۔ ایجاب و سلب وغیرہ مگر حق یہ ہے کہ وہ فعل نہیں بلکہ ادراک ہے اس لئے کہ جب قلب و وجدان کی طرف غور کیا جاتے۔ تو یہی تصور ہوتا ہے کہ نسبت حکمیہ تو وہ حلیہ ہو یا الثبالیہ یا انفصالیہ اس کے ادراک کے بعد سوائے یہ ادراک کے حاصل نہیں ہوتا کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں یعنی نفس الامر کے مطابق ہے یا مطابق نہیں۔

قولہ فلو قلنا۔ یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ تصدیق کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں تو اگر یہ کہا جائے کہ حکم ادراک کا نام ہے تو تصدیق تصورات الربہ تصور محکوم علیہ تصور محکوم بہ تصور نسبت حکمیہ۔ اور وہ تصور جس کو حکم کہا جاتا ہے، کے مجموعہ کا نام ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ حکم ادراک کا نام نہیں تو تصدیق تصورات ثلاثہ تصور محکوم علیہ تصور محکوم بہ تصور نسبت حکمیہ کے مجموعہ اور حکم کا مجموعہ ہوگا۔

هَذَا عَلَى رَأْيِ الْأَمَامِ وَأَمَّا عَلَى رَأْيِ الْحُكَمَاءِ فَالتَّصْدِيقُ هُوَ الْحُكْمُ فَقَطْ

ترجمہ :- یہ امام رازی کے مذہب پر ہے لیکن حکماء کے مذہب پر تصدیق وہ صرف حکم ہے تشریح :- قولہ ہذا علی رأی : ہذا کا اشارہ الیہ دوسری شق یعنی وہ ہے کہ حکم اگر ادراک نہ ہو تو تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے اور متن میں یقال لمجموع تصدیق اسی مذہب امام کا بیان ہے اور اس کی پہلی شق اگرچہ حق ضروری ہے لیکن چونکہ اس کا قائل کوئی خاص آدمی نہیں اس لئے یہاں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔

قولہ واما علی :- تصدیق کے مرکب ہونے کا قول مشکلیں میں سے امام رازی اور ان کے متبعین کا ہے لیکن بیسٹ ہونے کا قول جمہور حکماء کا ہے کیونکہ حکماء کے نزدیک تصدیق صرف حکم کا نام ہے جس کو اذعان بھی کہا جاتا ہے البتہ تصورات ثلاثہ جو تصور محکوم علیہ و تصور محکوم بہ و تصور نسبت حکمیہ اس کے تحقق کے لئے شرط ہیں یعنی حکم و اذعان کے لئے تصور نسبت حکمیہ ضروری ہے اور تصور نسبت حکمیہ کے لئے تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ ضروری ہے لہذا حکم و اذعان کے لئے تینوں تصورات کا ہونا لازم و ضروری ہے

وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا مِنْ وَجْهِ أَحَدٍ أَنَّ التَّصْدِيقَ بَسِيطٌ عَلَى مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ وَمُرَكَّبٌ عَلَى رَأْيِ الْأَمَامِ وَثَانِيهَا أَنَّ تَصَوُّرَ الطَّرْفَيْنِ وَالنَّسَبَةِ شَرْطٌ لِلتَّصْدِيقِ خَارِجٌ عَنْهُ عَلَى قَوْلِهِمْ وَشَطْرُ الدَّخْلِ فِيهِ عَلَى قَوْلِهِ وَثَانِيهَا أَنَّ الْحُكْمَ نَفْسُ التَّصْدِيقِ عَلَى نَاعَتِهِمْ وَجُزْءُ الدَّخْلِ عَلَى نَاعَتِهِ

ترجمہ :- اور ان دونوں قولوں کے درمیان چند طریقوں سے فرق ہے ان میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ تصدیق بیسٹ ہے حکماء کے مذہب پر اور مرکب ہے امام کے مذہب پر اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ



طرفین اور نسبت حکم کا تصور شرط ہے تصدیق کے لئے اور خارج ہے حکماء کے مذہب پر اور اس کا جزو داخل ہے امام رازی کے مذہب پر اور تیسرا طریقہ یہ ہے کہ حکم عین تصدیق ہے حکماء کے زعم پر اور اس کا جزو داخل ہے امام رازی کے زعم پر۔

تشریح: قولہ والفرق:۔ ان دونوں مذہبوں میں مذہب حکماء حق ہے اور یہی اہل تحقیق کے نزدیک راجح ہے۔ شرح مرقات میں مولانا عبدالحق خیر آبادی لکھتے ہیں۔ ہذا هو الحق الحقیق بالقبول مرقطی کی تحریر ہے اقول ہذا هو الحق مسلم العلوم کی عبارت ان کا ان اعتقاداً للثبت کے ذیل میں قاضی مبارک رقمطراز ہیں اثر مہتمما اخبار ما اہل التحقيق حيث جعل التصديق نفس الحكم بمعنى الاعتقاد۔ دلیل ان کا یہ ہے کہ مسلم کی تقسیم جو تصور تصدیق کی طرف ہے اس غرض سے ہے کہ ان دونوں کے طریق تحصیل جدا گانہ ہو کہ تصور کا طریق تحصیل قول شارح ہے اور تصدیق کا طریق تحصیل حجت یعنی تصور، قول شارح کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیق حجت کے ذریعہ حاصل کی جاتی ہے۔ اور یہ تصدیق بعینہ وہی ادراک و حکم ہے لہذا اس ادراک کے علاوہ دوسرے تینوں ادراکات (تصور محکوم علیہ و تصور محکوم بہ و تصور نسبت حکم) قول شارح سے حاصل ہوں گے لہذا ان تینوں تصورات کو حکم کے ساتھ ملا کر ان کے مجموعہ کو حکم کی ایک قسم تصدیق قرار دینا فضول ہے۔

قولہ من وجوہ:۔ تصدیق سے متعلق حکماء اور امام رازی کا جو تفصیلی بیان گذر چکا اس کا یہ خلاصہ ہے کہ ان دونوں قولوں کے درمیان پانچ طریقوں سے فرق ہے۔ ان میں سے تین تو شرح میں مذکور ہیں لیکن دو جو شرح میں مذکور نہیں ان میں سے ایک یہ کہ امام رازی کے نزدیک تصدیق میں چار چیزیں ہیں اور حکماء کے نزدیک صرف ایک یعنی وقوع یا لا وقوع اور دوسرا یہ کہ امام کے نزدیک تصدیق کا سبب تصدیق بھی حجت ہوتا ہے اور کبھی معرف بھی لیکن حکماء کے نزدیک تصدیق کا سبب تصدیق صرف حجت ہوتا ہے۔

قولہ أحدھا:۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ تصدیق حکماء کے مذہب پر بیٹھ ہے اور امام رازی کے مذہب پر مرکب دوسرا طریقہ یہ کہ حکماء کے مذہب پر طرفین اور نسبت حکم کا تصور تصدیق کے لئے شرط اور اس سے خارج ہے۔ اور امام رازی کے مذہب پر اس کا جزو داخل ہے تیسرا طریقہ یہ کہ حکماء کے

مذہب پر عین تصدیق ہے اور امام کے مذہب پر اس کا جزو داخل ہے۔

قولہ خارج عنہ:۔ صفت کاشفہ شرط کی کیونکہ شرط خارج شئی ہوتی ہے علی قولہم متعلق ہے شرط کیساتھ۔ اسی طرح الداخل فیہ بھی صفت کاشفہ۔ شرطہ کی اس لئے کہ شرط کا معنی بھی داخل شئی ہے علی قولہ متعلق ہے شرط کے ساتھ ہی حال جزو الداخل علی زعمہ کا ہے۔

قولہ ثالثھا:۔ یہ تینوں طریقے ایسے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا یعنی طریقہ اول طریقہ دوم کو مستلزم نہیں کیونکہ محض بساطت و ترکیب تصورات اطراف کو مستلزم نہیں خواہ شرط کے اعتبار سے ہو یا جزو کے اعتبار سے اسی طرح وہ طریقہ سوم کو بھی مستلزم نہیں اس لئے کہ بساطت و ترکیب حکم کا نفس تصدیق یا جزو تصدیق ہونے کو مستلزم نہیں اسی طرح طریقہ دوم طریقہ سوم کو مستلزم نہیں اس لئے کہ تصورات اطراف شرط کے اعتبار سے ہو یا جزو کے اعتبار سے حکم کا نفس تصدیق یا جزو تصدیق ہونے کو مستلزم نہیں۔

وَالْعِلْمُ أَنَّ الْمَشْهُورَ فِيمَا بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ الْعِلْمَ مَا تَصَوَّرَ أَوْ تَصَدَّقَ وَالْمَصْنَفُ عَدَلُ عَنْهُ إِلَى التَّصَوُّرِ السَّاذِجِ وَالتَّصَدِّيقِ وَسَبَبُ الْعَدُولِ عَنْهُ وَرُودُ الْأَعْتِرَاضِ عَلَى التَّقْسِيمِ الْمَشْهُورِ مِنْ وَجْهِ الْأَوَّلِ أَنَّ التَّقْسِيمَ فَاسِدٌ لِأَنَّ أَحَدَ الْأُمُورِ لَا زَمَّ وَهُوَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ قِسْمُ الشَّيْءِ قِسْمًا لَهُ أَوْ يَكُونَ قِسْمُ الشَّيْءِ قِسْمًا مِنْهُ وَهُمَا بَاطِلَانِ وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّصَدِّيقَ إِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصَوُّرِ مَعَ الْحُكْمِ وَالتَّصَوُّرِ مَعَ الْحُكْمِ قِسْمٌ مِنَ التَّصَوُّرِ فِي الْوَاقِعِ وَقَدْ جُعِلَ فِي التَّقْسِيمِ الْمَشْهُورِ قِسْمًا لَهُ فَيَكُونُ قِسْمُ الشَّيْءِ قِسْمًا لَهُ وَهُوَ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ وَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْحُكْمِ وَالْحُكْمُ قِسْمٌ لِلتَّصَوُّرِ وَقَدْ جُعِلَ فِي التَّقْسِيمِ قِسْمًا مِنَ الْجُلْمِ الَّذِي هُوَ نَفْسُ التَّصَوُّرِ فَيَكُونُ قِسْمًا لِمَا قِسْمًا مِنْهُ وَهُوَ الْأَمْرُ الثَّانِي

تجملہ:۔ اور آپ جانیں کہ مناطقہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ علم آیا تصور ہے یا تصدیق اور مصنف نے اس تقسیم مشہور سے تصور ساذج اور تصدیق کی طرف عدول کیا اور اس سے



عدول کا سبب تقسیم مشہور پر دو طریقوں سے  
اعراض کا وارد ہونا ہے پہلا یہ کہ تقسیم فاسد ہے اس لئے کہ دو امر میں سے ایک لازم آتا ہے اور دہ آیا قسم شئی  
قیما ہوگا یا قسم شئی قیما اور وہ دونوں باطل ہیں اس لئے کہ تصدیق اگر نام ہو تصور مع الحکم کا اور تصور مع  
الحکم قسم ہے تصوری الواقع کا اور تقسیم مشہور میں اس کا قسم کر دیا گیا ہے تو قسم شئی قیما ہو گیا اور دہ امر  
اول ہے اور اگر تصدیق حکم کا نام ہو اور حکم قسم ہے تصور کا اور تقسیم مشہور میں اس کو اس علم کی قسم کر دیا  
گیا ہے تو تصور ہے پس قسم شئی قیما منہ ہو گیا اور وہ امر ثانی ہے۔

تشریح: قولہ واعلم:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ علم کی تقسیم مشہور یہ ہے کہ وہ آیا تصور ہوگا  
یا تصدیق۔ مصنف نے اس سے عدول کر کے اس کی تقسیم اس طرح کیوں بیان کیا کہ علم آیا تصور فقط ہوگا یا  
تصور مع حکم۔ جواب یہ کہ مصنف کے عدول کی وجہ یہ ہے کہ یہ اعراض ہے تو تقسیم مشہور پر وارد ہوتا ہے  
اس لئے انہوں نے وہ تعریف بیان کیا جو اعراض سے بڑی ہے۔

قولہ ورود الاعراض:۔ تقسیم مشہور پر دو طریقے سے اعراض وارد ہوتا ہے لیکن پہلا اعراض  
متعلق ہے تصدیق کے ساتھ اور دوسرا تصور کے ساتھ جب کہ تصور تصدیق سے طبع و ذکر دونوں اعتبار سے  
مقدم ہوتا ہے اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ تقسیم میں جو فساد ہے وہ پہلی شق سے جتنا ظاہر ہے دوسری شق سے  
نہیں جیسا کہ عبارت سے بخوبی عیاں ہے۔

قولہ والاول:۔ تقسیم مشہور پر پہلا اعراض یہ ہے کہ وہ تقسیم فاسد ہے کیونکہ دو امر میں سے ایک  
لازم آتا ہے ایک قسم شئی قیما اور دوسرا قسم شئی قیما منہ امر اول کا معنی یہ کہ قسم کا معنی لغت میں شئی کے جزاء اور  
حصہ کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو کسی شئی کے تحت بلا واسطہ داخل اور اس سے خاص ہو  
لہذا شئی عام کو قسم اور شئی خاص کو قسم کہا جاتا ہے تو شئی عام کیساتھ قیدوں کا اضافہ کر دیا جائے۔ تو ہر  
قید سے ایک قسم تیار ہو جائیگی۔ امر دوم کا معنی یہ کہ قسم لغت میں بمعنی مبین ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو کسی شئی  
کے مقابل اور بلا واسطہ شئی عام کے تحت ہو۔ قسم شئی کے قسم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں کسی شئی  
کا قسم ہو مگر اس کو اس شئی کا قسم بنادیا جائے اور قسم شئی کے قسم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں کسی  
شئی کا قسم تھا مگر اس کو قسم قرار دیا گیا ہے

قولہ دھما باطلان:۔ ان دونوں امر کا لزوم تصدیق کے متعلق اختلاف رائے کی وجہ سے ہے تصدیق  
حکماء کے نزدیک صرف حکم کا نام ہے اور امام کے نزدیک تصور مع حکم یعنی مجموعہ کا۔ بتقدیر اول قسم شئی  
قیما منہ لازم ہوگا اور بتقدیر دوم قسم شئی قیما منہ لازم ہوگا۔ یہ دونوں باطل اس لئے ہیں کہ شئی اپنی قسم  
پر محمول ہوتی ہے اور اپنے قسم پر نہیں۔ پس اگر تصدیق تصور کی قسم ہونے ہوئے قسم بھی بن جائے یا اس کا  
برعکس کہ قسم ہوتے ہوئے قسم بن جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ محمول ہو اور محمول نہ بھی ہو جو اجتماع نقیضین  
کو لازم ہے اور یہ محال ہے اور جو شئی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے لہذا دونوں صورتیں محال ہیں۔

قولہ وذلك:۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ تقسیم مشہور سے دو امر میں سے ایک لازم ہوتا  
ہے جو دونوں باطل ہیں۔ حاصل یہ کہ تصدیق اگر نام ہو تصور مع الحکم کا اور تصور مع الحکم قسم ہے نفس  
الامر میں تصور کا اور تقسیم مشہور میں اس کو قسم کر دیا گیا ہے تو جو شئی کا قسم تھا وہ قسم ہو گیا یہ امر اول ہے  
اور اگر تصدیق نام ہو صرف حکم کا اور حکم قسم ہے تصور کا اور تقسیم میں اس کو اس علم کا قسم کر دیا گیا ہے۔ جو  
نفس تصور ہے تو جو شئی کا قسم تھا وہ قسم ہو گیا یہ امر دوم ہے۔

وهذه الاعراض انما يرد اذا قسم العلم الى مطلق التصور والتصديق كما هو  
المشهور واما اذا قسم العلم الى التصور الساذج والى التصديق كما فعل المصنف  
فلا ريب ودل عليه لانا نختار ان التصديق عبارة عن التصور مع الحكم قسم من  
التصور قلنا ان اردتم به انه قسم من التصور الساذج المقابل للتصديق فظاهر  
انه ليس كذلك وان اردتم به انه قسم من مطلق التصور فمسلم لكن قسم  
التصديق ليس مطلق التصور بل التصور الساذج فلا يلزم ان يكون قسم الشئ قیما

ترجمہ:۔ اور یہ اعراض بے شک اس وقت وارد ہوگا جب کہ علم کی تقسیم مطلق تصور اور تصدیق کی  
طرف کی جائے جیسا کہ وہ مشہور ہے اور لیکن جب علم کی تقسیم تصور ساذج اور تصدیق کی طرف کی جائے جیسا کہ  
مصنف نے اس کو کیا ہے تو اس پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ ہم نے یہ اختیار کیا ہے کہ تصدیق نام ہے



تصور مع الحکم کا تو مصنف کا قول تصور مع الحکم قسم ہوا تصور کا۔ جواب میں ہم کہیں گے کہ اگر آپ نے اس سے اس امر کا ارادہ کیا ہے کہ وہ بے شک تصور سازج کی قسم ہے جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے کہ وہ ایسا نہیں ہے اور اگر اس سے آپ نے یہ ارادہ کیا ہے کہ وہ مطلق تصور کی قسم ہے تو مسلم ہے لیکن تصدیق کا قیسم مطلق تصور نہیں بلکہ تصور سازج ہے پس یہ لازم نہیں آئے گا کہ قسم الشیء قیاساً ہو۔

تشریح: قولہ وھذا الاعتراض: یعنی یہ اعتراض اس تقدیر پر لازم آسکتا ہے جب کہ مسلم کو مطلق تصور اور تصدیق کی بجانب تقسیم کیا جائے جیسا کہ وہ تقسیم مشہور ہے اور اگر اس کو تصور سازج اور تصور مع الحکم کی بجانب تقسیم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس تقدیر پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ تصدیق یہاں تصور مع الحکم کو کہا گیا ہے تو اگر یہ کہا جائے کہ تصور مع الحکم قسم ہے تصور سازج کی جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے وہ ایسا نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ وہ مطلق تصور کا قسم ہے تو تسلیم ہے لیکن تصدیق کا قیسم مطلق تصور نہیں بلکہ تصور سازج ہے لہذا تصور کا قسم اس کا قیسم نہ ہوا۔

قولہ والی التصدیق: متن میں تصور مع الحکم کہا گیا ہے اور یہاں تصدیق کہا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ یہ دو ہم پیرانہ ہو کہ مصنف کی تقسیم میں اعتراض مذکور کے والد نہ ہونے میں تصور مع الحکم کو بھی دخل ہے جب کہ اس میں صرف تصور فقط ہی کو دخل ہے۔

وَالثَّانِي أَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّصَوُّرِ أَمَّا الْحُضُورُ الذِّهْنِيُّ مُطْلَقًا أَوَّالِ الْمَقْيَدِ بَعْدَ الْحُكْمِ فَإِنَّهُ عُنِيَ بِهِ الْحُضُورُ الذِّهْنِيُّ مُطْلَقًا لَزِمَ الْقِسَامُ الشَّيْءَ إِلَى نَفْسٍ وَآلِي غَيْرِهِ لِأَنَّ الْحُضُورَ الذِّهْنِيُّ مُطْلَقًا لِنَفْسِ الْعِلْمِ وَإِنْ عُنِيَ بِهِ الْمَقْيَدُ بَعْدَ الْحُكْمِ أَمْتَنَعَ اعْتِبَارُ التَّصَوُّرِ فِي التَّصْدِيقِ لِأَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ يَكُونُ مُعْتَبَرًا فِي التَّصَوُّرِ فَلَوْ كَانَ التَّصَوُّرُ مُعْتَبَرًا فِي التَّصْدِيقِ لَكَانَ عَدَمُ الْحُكْمِ مُعْتَبَرًا فِيهِ أَيْضًا وَالْحُكْمُ مُعْتَبَرٌ فِيهِ أَيْضًا فَلَزِمَ اعْتِبَارُ الْحُكْمِ وَعَدَمُهُ فِي التَّصْدِيقِ وَأَنَّهُ مُحَالٌ

ترجمہ: اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تصور سے مراد آیا مطلق حضور ذہنی ہے یا مقید بعدم حکم پس اگر اس سے مراد مطلق حضور ذہنی ہے تو انقسام الشیء الی نفس والی غیرہ لازم آئے گا۔ کیونکہ مطلق حضور ذہنی نفس علم ہے اور اگر اس سے مراد مقید بعدم حکم ہے تو تصور کا اعتبار تصدیق میں محال ہوگا۔ اس لئے کہ عدم حکم تصور میں معتبر ہے۔ تو اگر تصور تصدیق میں معتبر ہو تو تصدیق میں عدم حکم بھی معتبر ہوگا اور حکم بھی لہذا تصدیق میں اعتبار حکم اور اعتبار عدم حکم دونوں لازم آئیں گے۔ حالانکہ وہ محال ہے تشریح: قولہ والثانی: یعنی تقسیم مشہور پر یہ دوسرا اعتراض ہے کہ تقسیم میں تصور سے مراد مطلق حضور ذہنی ہے یا مقید بعدم حکم۔ اگر مراد مطلق حضور ذہنی ہے تو انقسام الشیء الی نفس والی غیرہ یعنی تصور کا منقسم ہونا تصور اور تصدیق کی طرف لازم آئے گا کیونکہ مطلق حضور ذہنی نفس علم کو کہا جاتا ہے۔ اور نفس علم کی یہ دونوں قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور ظاہر ہے شئی کا اپنی ذات اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہونا باطل ہے اور اگر تصور سے مراد مقید بعدم حکم ہے تو تصدیق میں اس کا اعتبار محال ہوگا کیونکہ تصدیق میں حکم کا اعتبار ہے تو اگر اس میں عدم حکم کا بھی اعتبار ہو تو تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں اور ظاہر ہے دو نقیضوں کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

وَجَوَابُهُ أَنَّ التَّصَوُّرَ يُطَاقُ بِالِاشْتِرَاكِ عَلَى مَا اعْتَبَرَ فِيهِ عَدَمُ الْحُكْمِ وَهُوَ التَّصَوُّرُ السَّادِجُ وَعَلَى الْحُضُورِ الذِّهْنِيِّ مُطْلَقًا كَمَا وَقَعَ الْيَتَنَةُ عَلَيْهِ وَالْمُعْتَبَرُ فِي التَّصْدِيقِ لَيْسَ هُوَ الْأَوَّلُ بَلِ الشَّكَّانِ

ترجمہ: اور اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ تصور کا اطلاق اشتراک کے طور پر اس پر ہوتا ہے جس میں عدم حکم کا اعتبار کیا جائے اور وہ تصور سازج ہے اور مطلق حضور ذہنی پر ہوتا ہے جیسا کہ اس پر تفسیر واقع ہے اور تصدیق میں معتبر اول نہیں بلکہ دوم ہے تشریح: قولہ وجوابہ: یہ جواب ہے مذکور بالا دونوں اعتراضوں کا اگرچہ اس کا



دوسرے اعتراض کا جواب ہونا زیادہ ظاہر ہے لہذا جواب میں ضمیر مجرور کا مرجع اعتراض یوحین ہے خلاصہ جواب اعتراض دوم کا یہ ہے کہ تصور اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک تصور سازج پر جسکو تصور فقط بھی کہا جاتا ہے اور دوسرا حضور ذہنی پر جس کو مسلم بھی کہا جاتا ہے لہذا قسم میں جو تصور ہے اس سے مراد تصور سازج ہے۔ اور تصور یعنی مقسم میں جو تصور ہے اس سے مراد حضور ذہنی ہے۔ لہذا شئی کا مقسم ہونا اپنی ذات اول اپنے غیر کی طرف لازم نہیں آیا خلاصہ جواب اول کا یہ ہے کہ تصور کے چونکہ دو معنی ہیں ایک تصور سازج اور دوسرا حضور ذہنی اس لئے قسم شئی قیماً لازم آئے گا اور نہ قسم شئی قیماً نہ کیونکہ تصدیق اگر تصور مع حکم کا نام ہو تو ظاہر ہے وہ حقیقتہً تصور یعنی حضور ذہنی کی قسم ہے لیکن تقسیم مشہور میں جو تصور ہے وہ یہ نہیں بلکہ تصور سازج ہے تو جو قسم تھا شئی کا وہ قسم نہ ہوا اسی طرح تصدیق اگر حکم کا نام ہو اور ظاہر ہے حکم قسم ہے تصور یعنی تصور سازج کا لیکن تقسیم مشہور میں حکم کو جو تصور کا قسم قرار دیا گیا ہے وہ تصور یعنی حضور ذہنی ہے لہذا جو قسم تھا وہ شئی کا قسم نہ ہوا

وَالْحَاقِلُ أَنَّ الْحُضُورَ الذَّهْنِيَّ مُطْلَقًا هُوَ الْعِلْمُ وَالتَّصَوُّرُ أَمَّا أَنْ يُعْتَبَرَ بِشَرْطِ شَيْءٍ أَيْ الْحَكْمِ وَيُقَالُ لَهُ التَّصْدِيقُ أَوْ بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ أَيْ عَدَمِ الْحَكْمِ وَيُقَالُ لَهُ التَّصَوُّرُ السَّاجِدُ أَوْ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ وَهُوَ مُطْلَقُ التَّصَوُّرِ فَالْمُقَابِلُ لِلتَّصْدِيقِ هُوَ التَّصَوُّرُ بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ وَالْمُعْتَبَرُ فِي التَّصْدِيقِ شَرْطًا أَوْ شَطْرًا هُوَ التَّصَوُّرُ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ فَلَا اشْكَالَ

ترجمہ: اور حاصل یہ کہ مطلق حضور ذہنی جو کہ وہ علم و تصور ہے آیا وہ معتبر ہے شرط شئی یعنی حکم کے ساتھ جس کو تصدیق کہا جاتا ہے یا معتبر ہے شرط لا شئی یعنی عدم حکم کے ساتھ اس کو تصور سازج کہا جاتا ہے یا معتبر ہے لا بشرط شئی کے ساتھ وہ مطلق تصور ہے لہذا تصدیق کا مقابل وہ تصور بشرط لا شئی ہے اور تصدیق میں معتبر باعتبار شرط ہو یا بجز تصور لا بشرط شئی ہے

لہذا کوئی اشکال نہ ہوگا۔

تشریح: قولہ والحاصل: جواب مذکور کو خلاصہ کے طور پر دوسرے انداز سے بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن اس سے قبل بطور تہدید یہ معلوم کر لیا جائے کہ تصور میں تین حیثیتیں ہیں ایک بشرط شئی اور دوسری بشرط لا شئی اور تیسری لا بشرط شئی۔ تصور بشرط شئی وہ تصور ہے جس میں شئی مثلاً حکم کی قید کے ساتھ ہو اور تصور لا بشرط شئی وہ تصور ہے جس میں کوئی بھی شئی نہ ہو یعنی مثلاً حکم یا عدم حکم کی قید کے ساتھ نہ ہو اور تصور سازج وہ تصور ہے جو سازج ہو یعنی اس میں حکم کی قید نہ ہو اس کو تصور فقط بھی کہا جاتا ہے سازج معرب ہے سادہ کا۔

قولہ والتصور: خلاصہ جواب مذکور کا یہ ہے کہ تصور سازج میں جو تصور ہے اس میں حیثیت بشرط لا شئی ہے یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم کی قید نہ ہو اور تصدیق میں جو تصور ہے اس میں حیثیت بشرط شئی یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم کی قید ہو اور مطلق تصور جو مسلم کا مترادف ہے اس میں حیثیت لا بشرط شئی یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم یا عدم حکم کی کوئی قید نہیں لہذا تصدیق کا مقابل تصور بشرط لا شئی ہے اور تصدیق میں جو معتبر ہے خواہ باعتبار شرط ہو یا بجز وہ تصور بشرط شئی ہے۔

قَالَ وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلِّ مِنْهَا بَدِيهِيًّا وَالْأَلْهَاجْهَلُنَا شَيْئًا وَلَا نَنْظُرُ يَا  
وَالْأَلْهَاجْهَلُنَا شَيْئًا وَلَا نَنْظُرُ يَا

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ورنہ ہم کسی شئی سے جاہل نہیں ہوتے اور نہ نظری ہے ورنہ دور یا نسل لازم آئے گا۔

تشریح: بیانہ و لیس الكل: لفظ کل پر الف لام مضاف الیہ کے عوین ہے اسی طرح من کل میں لفظ کل کا مضاف الیہ بھی حذف ہے اصل عبارت یہ ہے لیس کل واحد من کل واحد اور منہما میں ضمیر ثانیہ کا مرجع تصور و تصدیق ہیں جیسا کہ شرح میں مذکور ہے۔ مطلب



عبارت کا یہ سے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر بدیہی ہو جائے تو کسی چیز سے لاعلمی نہ ہوتی حالانکہ بہت ایسی چیزیں ہیں جن سے لوگ آشنا ہیں۔ اسی طرح تصور و تصدیق میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر نظری ہو جائے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہاں پر چار دعوے ہیں۔ دو دعوے تصور سے متعلق ہیں اور دو تصدیق سے متعلق۔ تصور سے متعلق دو دعوے یہ ہیں (۱) تمام تصورات بدیہی نہیں (۲) تمام تصورات نظری نہیں۔ تصدیق سے متعلق دو دعوے یہ ہیں (۱) تمام تصدیقات بدیہی نہیں (۲) تمام تصدیقات نظری نہیں اول دونوں دعوؤں کی دلیل والا لما جہلنا سے ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اگر سب کے سب تصور و تصدیق بدیہی ہو جائیں تو ہم کسی سے ناواقف نہ ہوتے حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے اور آخر دونوں دعوؤں کی دلیل والا لدلہ او تسلسل سے ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اگر سب کے سب تصور و تصدیق نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں۔

بیان: والا :- وَالْأَصْلُ فِيهِ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ بَدِيهِيًّا تَهَا - فعل شرط کو تخفیف کی وجہ سے حذف کر دیا گیا تو وان لم بدیہیًّا ہوا اور ان لم قاعدہ یرملون سے اتم ہوا یعنی ہم کو خلاف قیاس الف سے بدل کر الا کر دیا گیا اور لما جہلنا اس کی جڑ ہے۔ اسی طرح والا لدلہ اصل میں وان لم لیکن کذلک تھا جو بر بکائے تخفیف والا کر دیا گیا اور لدلہ اس کی جڑ ہے اور لا نظریا کا عطف بدیہی پر ہے اصل عبارت یہ ہے ولیس الكل من كل منها نظریا۔

أَقُولُ الْعِلْمُ أَمَّا بَدِيهِيٌّ وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَتَوَقَّفْ حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَكَالتَّصَدِيقِ بِأَنَّ النَّفْيَ وَالْإِثْبَاتَ لَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ وَأَمَّا نَظَرِيٌّ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَقَّفُ حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِ الْعُقْلِ وَالنَّفْسِ وَكَالتَّصَدِيقِ بِأَنَّ الْعَالَمَ مُحَادَثٌ

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ علم آیا بدیہی ہے اور وہ علم ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہ ہو جیسے حرارت و برودت کا تصور اور جیسے اس امر کی تصدیق کہ نفی و اثبات دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں اور نہ دونوں مرتفع ہوتے ہیں اور یا نظری ہے اور وہ علم ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف ہو جیسے عقل اور نفس کا تصور اور جیسے اس امر کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

تشریح: قولہ اقول :- عبارت بالاک و ضاحت سے قبل یہ تمہید بیان کی جاتی ہے کہ علم یعنی وہ صورت جو ذہن میں حاصل ہے اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ علم اس کے ساتھ متعلق ہے یا نہیں اگر متعلق نہیں، تو تصور ہے اور اگر متعلق ہے تو تصدیق ہے لیکن کچھ تصور ایسا بھی ہے جو غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے۔ اس کو تصور ضروری و بدیہی کہا جاتا ہے جیسے گرمی و سردی، خوشبو و بدبو کا تصور اسی طرح کچھ تصدیق ایسی بھی ہے جو غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہے اس کو تصدیق ضروری و بدیہی کہا جاتا ہے جیسے نفی و اثبات دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں اور نہ دونوں مرتفع ہوتے ہیں اور جیسے الكل اعظم من الجزء اور الواحد نصف الاثنين کی تصدیق۔ اسی طرح کچھ تصور ایسا بھی ہوتا ہے جو غور و فکر سے حاصل ہوتا ہے اس کو تصور کبی و نظری کہا جاتا ہے جیسے عقل اور نفس اور انسان و جنات و فرشتوں کی حقیقتوں کا تصور اسی طرح کچھ تصدیق ایسی بھی ہوتی ہے جو غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے اس کو تصدیق کبی و نظری کہا جاتا ہے جیسے اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

قولہ واما نظری: تصور بدیہی و نظری کی تعریف پر اگرچہ کوئی اشکال نہیں ہوتا کیونکہ تصور بدیہی وہ ہے جو نظر و فکر پر موقوف نہ ہو! نہ بالذات اور نہ بالواسطہ۔ اسی طرح تصور نظری وہ ہے جو نظر و فکر پر موقوف ہو لیکن تصدیق بدیہی و نظری کی تعریف پر اشکال وارد ہوتا ہے اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم تو نظر و فکر کا محتاج نہیں لیکن اس کے مقدمات نظر و فکر پر موقوف ہوتے ہیں جب کہ اس طرح کی تصدیق کو بھی بدیہی کہا جاتا ہے مثلاً ممکن اپنے ممکن کی وجہ سے مؤثر کا محتاج ہوتا ہے، بدیہی ہے مگر نظر کا محتاج ہے۔ جواب: چونکہ تصدیق حقیقہ



حکم کو کہتے ہیں اس لئے اس کے مقدمات اگر نظری ہو جائیں تو اس سے کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ نظری کی تعریف میں جو توقف ہے اس کی دو صورتیں ہیں۔ توقف بالذات اور توقف بواسطہ اور توقف سے یہاں مراد توقف بالذات ہے تو حکم اگر بالذات نظر کا محتاج ہو تو نظری ہے اور اگر بالذات نظر کا محتاج نہ ہو تو بدیہی ہے۔ یہ جواب حکماء کے مسلک پر ہے لیکن امام کے مسلک پر جو حکم کو جز تصدیق مانتے ہیں جواب یہ ہے کہ حکم اگرچہ جز تصدیق ہے لیکن بدایت و نظریت میں اسکی کا لحاظ ہوتا ہے کہ حکم اگر نظر پر موقوف ہے تو نظری ہے اور اگر نظر پر موقوف نہیں تو بدیہی ہے !

فَاِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُولُ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِيقِ بَدِيهِيًّا فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ جَمِيعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ بَدِيهِيًّا لَمَا كَانَ شَيْءٌ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ مَجْهُولًا لَنَا وَهَذَا بَاطِلٌ

ترجمہ: پس جب آپ نے اس کو پہچان لیا تو ہم کہیں گے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں۔ کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہو جائیں تو چیزوں میں سے کسی چیز سے ہم ناواقف نہ ہوتے۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔

تشریح: قولہ فاذا عرفت۔ بدیہی و نظری کا معنی چونکہ متن میں مذکور نہ تھا اس لئے شرح میں پہلے اس کے معنی کو بیان کیا گیا پھر بحث کا آغاز کیا گیا کہ سلم کی دونوں قسمیں جو تصور و تصدیق ہیں ان میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر بدیہی ہو جائے تو کسی چیز سے ہم ناواقف نہ ہوتے کیونکہ بدیہی غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہے حالانکہ بہت ساری چیزیں بدیہی ہیں لیکن ہم ان سے واقف نہیں ہوتے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِحَوَائِجِ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ بَدِيهِيًّا وَمَجْهُولًا لَنَا فَإِنَّ الْبَدِيهِيَّ وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ

حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَيْفَ لَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ يَتَوَقَّفَ حَصُولُهُ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ مِنْ تَوَقُّفِ الْعَقْلِ الْبَدِيَّ وَالْإِحْسَاسِ بَدِيٍّ أَوْ الْخَدْسِ أَوْ التَّجَرُّبَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَمَا لَمْ يَحْمِلْ ذَلِكَ الشَّيْءُ الْمَوْقُوفُ عَلَيْهِ لَمْ يَحْصُلِ الْبَدِيهِيَّ فَإِنَّ الْبَدِيهَةَ لَا تَسْتَلْزِمُ الْحَصُولَ

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے کیونکہ عباتر ہے شئی بدیہی ہو اور وہ ہمارے لئے مجہول ہو کیونکہ بدیہی اگرچہ اس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہیں لیکن ممکن ہے اس کا حصول دوسری چیز پر موقوف ہو جو توجہ عقل یا احساس یا خدس یا تجربہ یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو اس لئے وہ شئی موقوف علیہ جب تک حاصل نہ ہوگی بدیہی حاصل نہ ہوگی کیونکہ بدایت حصول کو مستلزم نہیں ہوتی ہے۔

تشریح: قولہ وفيہ نظر۔ ماقبل میں یہ جو کہا گیا کہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہو جائیں تو ہم سے کوئی چیز مجہول نہ ہوتی اس پر یہ اعتراض ہوا کہ یہ ملازم تسلیم نہیں کیونکہ ممکن ہے شئی بدیہی ہو اور ہم اس کو نہیں جانتے اس لئے کہ بدیہی کا حصول اگرچہ نظر و کسب پر موقوف نہیں لیکن ممکن ہے اس کا حصول دوسری چیز پر موقوف علیہ ہے مثلاً عقل اس طرف توجہ نہیں ہے یا اس کا احساس نہ ہو یا خدس و تجربہ وغیرہ نہ ہو تو وہ چیز جو موقوف علیہ ہے جب تک حاصل نہ ہوگی بدیہی حاصل نہ ہوگی کیونکہ بدیہی ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ حاصل ہو جائے۔

فَالْمَوَاقِفُ أَنْ يُقَالَ لَوْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ بَدِيهِيًّا لَمَا كَانَ حَاجَتُنَا فِي تَحْمِيلِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ إِلَى كَسْبٍ وَنَظَرٍ وَهَذَا أَفْسَادٌ ضَرُورَةٌ لَا حَاجَةَ لَهَا فِي تَحْمِيلِ بَعْضِ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ إِلَى الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ



ترجمہ: ————— لہذا بہتر ہے یہ کہا جائے کہ اگر تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی ہو جائے تو چیزوں میں سے کسی چیز کو حاصل کرنے میں ہم کسب و نظر کی طرف محتاج نہ ہوتے اور یہ یعنی محتاج نہ ہونا فاسد ہے کیونکہ بدیہی ہے ہم کو بعض تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے میں فکر و نظر کا محتاج ہونا۔

تشریح: ————— قولہ فالصواب:۔ اعتراض مذکور کی وجہ سے چونکہ عبارت میں نقص پیدا ہو گیا تھا اس لئے اب اس کو درست کرنے کے لئے مشورہ دیا جاتا ہے کہ متن کی عبارت کو اگر اس طرح سے تعبیر کیا جائے تو نقص لازم نہیں آئے گا کہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہو جائیں تو کسی چیز کے حاصل کرنے میں ہم نظر و کسب کے محتاج نہ ہوتے حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ بدیہیہ یہ امر ثابت ہے کہ بہت سارے تصورات و تصدیقات ایسے ہیں کہ جن کو حاصل کرنے کے لئے ہم نظر و فکر کا محتاج ہوتے ہیں۔

وَلَا نَظَرِيًّا أَيْ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ نَظَرِيًّا فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ جَمِيعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ نَظَرِيًّا لَيَزُومُ الدُّوْرُ أَوَّالُ السَّلْسُلِ وَالْثَّانِي دَوْرُهُو تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ أَمَّا بِهَرْتَبَةٍ كَمَا يَتَوَقَّفُ أَعْلَى بَ وَبِالْعَكْسِ أَوْ بِهَرَاتِبٍ كَمَا يَتَوَقَّفُ أَعْلَى بَ وَبِ عَلَى جَ وَجَ عَلَى أَوَّالِ السَّلْسُلِ هُوَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ

ترجمہ: ————— اور نہ نظری ہیں یعنی تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور دور وہ شے کا اس شے پر موقوف ہونا ہے کہ وہ شے خود اس شے پر ایک ہی جہت سے موقوف ہو یا ایک مرتبہ میں ہو جیسے اُموقوف ہے ب پر یا اس کا برعکس یا چند مراتب میں جیسے اُموقوف

ہے ب پر ادب موقوف ہے ج پر ادب موقوف ہے ا پر ادب تسلسل وہ غیر متناہی امور کو ترتیب دینا ہے۔

تشریح: ————— بَيَانُهُ وَلَا نَظَرِيًّا:۔ اس کا عطف بدیہیہ پر ہے اصل عبارت ائی حرف تفسیر کے بعد مذکور ہے معنی یہ ہے کہ تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہے کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو کہ دونوں باطل ہیں اور چونکہ جس سے باطل لازم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے اس لئے ہر ایک تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوا۔

قولہ والدوس:۔ دلیل میں چونکہ دور و تسلسل دونوں مذکور ہیں اس لئے آغاز میں سے پہلے ان دونوں کے معنی کو بطور تمہید بیان کیا جاتا ہے کہ دور کہتے ہیں شے کا موقوف ہونا اس شے پر کہ وہ شے خود اس شے پر ایک ہی جہت سے موقوف ہو عام ہے کہ موقوف ایک مرتبہ میں ہو جیسے اُموقوف ہے ب پر ادب موقوف ہے ا پر۔ یا موقوف ہو چند مرتبہ میں جیسے اُموقوف ہے ب پر ادب موقوف ہے ج پر ادب موقوف ہے ا پر۔ کیونکہ جب اُموقوف ہو اب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور اُموقوف لیکن جب ب موقوف ہوا ا پر تو ا موقوف علیہ بھی ہوا۔ لہذا اُموقوف علیہ بھی ہوا اور موقوف بھی ا تو شے خود اپنی ذات پر موقوف ہونی حالانکہ موقوف، موقوف علیہ کا غیر ہوتا ہے اسی طرح جب اُموقوف ہوا ب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور اُموقوف لیکن جب ب موقوف ہوا د پر تو ب موقوف ہوا اور د موقوف علیہ اور جب د موقوف ہوا ا پر تو د موقوف ہوا۔ اور اُموقوف علیہ پس اُموقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی جب کہ دونوں کو ایک دوسرے کا غیر ہونا لازم و ضروری ہے۔ کیونکہ اس تقدیر پر شے کا اپنی ذات پر موقوف ہونا صراحتہً متصور ہوتا ہے اور دوسری صورت کو دور مضمحل کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر شے کا اپنی ذات پر موقوف ہونا مضر و مستلزم یعنی صراحتہً متصور نہیں ہوتا ہے جیسا کہ سابق سے ظاہر ہے۔



قولہ والتسلل :- یعنی تسلسل کہتے ہیں غیر متناہی امور کے ترقیب دینے کو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) غیر متناہی بالقوہ جس کو لا تقف علی حد کہتے ہیں (۲) غیر متناہی بالفعل ۔ اول وہ ہے جس میں امور ایسی منزل تک جاری رہے جس کی کوئی حد نہیں ۔ دوم وہ ہے جس میں امور غیر متناہی جمع ہوں ۔ محال ہی دوسری قسم ہے پہلی نہیں !۔

واللازم باطل فالزوم مثل ذلك الملائمة فلا بد على ذلك التقدير إذا حاولنا  
تحصيل شيء منها فلا بد أن يكون حصوله بعلم آخر وذلك العلم الآخر أيضا نظري  
فيكون حصوله بعلم آخر وهكذا فإما أن تذهب سلسلة الأكساب إلى غير  
النهاية وهو التسلسل أو تعود فيلزم الدور

ترجمہ: — اور لازمِ باطل ہے تو ملزوم اس کی مثل ہے لیکن ملزوم تو اس لئے کہ وہ اس تقدیر پر جب ہم ان دونوں میں سے کسی ایک چیز کے حاصل کرنے کا ارادہ کریں تو ضروری ہے کہ اس کا حصول دوسرے علم سے ہو اور یہ دوسرا علم بھی نظری ہے تو اس کا حصول بھی دوسرے علم سے ہو اسی طرح بڑھاتے جائیں تو سلسلہ کتاب آیات غیر نہایت تک جاتے گا اور وہ تسلسل ہے یا عود کرے گا تو دور لازم آئے گا۔

تشریح: قولہ واللزام: یعنی تمام تصورات و تصدیقات اگر نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور لازم یعنی دور و تسلسل باطل لہذا ملزوم یعنی تمام تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہے لیکن ملانہ تو اس کی وجہ یہ کہ اس تقدیر پر جب تصور و تصدیق میں سے کسی ایک کی تحصیل کا قصد کیا جائے تو ضروری ہے اس کا حصول کسی دوسرے علم سے ہو اور وہ علم بھی اگر نظری ہو تو اس کا حصول بھی کسی دوسرے علم سے ہوگا اسی طرح بڑھاتے جائیں تو تسلسلہ التساب غیر نہایت تک جائے گا یا عود کرے گا اگر غیر نہایت تک جائے تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر عود کرے گا

تو دور لازم آئے گا۔

قولہ ہلم جراً :- خلیل بخوی کا خیال ہے کہ ہلم میں ہا حرف تنبیہ ہے لم بمعنی منہ  
یعنی ملانے کے ہیں بعض کا قول ہے کہ یہ صل اور ام سے مرکب ہے بعض نے کہا کہ وہ صلا اور ام سے  
مرکب ہے مگر اس کے معنی ترکیبی مراد نہیں بلکہ بمعنی فعل امر یعنی ات مراد ہے جو دو ام فی العمل پر دلالت  
کرتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے ہلم شہداً کم یعنی اپنے گواہوں کو بلاتے جائیں۔ اہل حجاز نے کہا  
کہ اس کی گردان نہیں ہوتی وہ واحد وثنیہ و جمع مذکر و مؤنث ہر ایک کے لئے مفرد ہی مستعمل  
ہوتا ہے۔ بنو تیم اس کی گردان کے قائل ہیں ہر مصدر بمعنی کھینچنا ہے جو شمول و استمرار پر دلالت  
کرتا ہے۔

وَأَمَّا بطلانُ اللازمِ فلأنَّ تحصيلَ التصوُّرِ والتَّصَدِّيقِ لو كانَ بطريقِ الدُّورِ والتَّسْلِيلِ  
لَا مَنَعَ التَّحْصِيلُ وَالْاِكْتِسَابُ أَمَّا بطريقِ الدُّورِ فَلِأَنَّهُ يُفِيضُ إِلَى أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ حَاصِلًا  
قَبْلَ حَصُولِهِ لِأَنَّهُ إِذَا تَوَقَّفَ حَصُولُ أَعْلَى حَصُولُ بَعْضٍ عَلَى حَصُولِ أَعْلَى الْمَاهِيَةِ  
أَوْ بَرَأَتِ كَانَتْ حَصُولُ بَعْضٍ سَابِقًا عَلَى حَصُولِ أَوْ حَصُولِ أَعْلَى حَصُولِ بَعْضٍ وَالسَّابِقُ عَلَى  
السَّابِقِ عَلَى الشَّيْءِ سَابِقٌ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ فَيَكُونُ حَاصِلًا قَبْلَ حَصُولِهِ  
وَأَنَّهُ مُحَالٌ وَأَمَّا بطريقِ التَّسْلِيلِ فَلِأَنَّ حَصُولَ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ يَتَوَقَّفُ حَقًّا  
عَلَى اسْتِحْضَارِ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ وَاسْتِحْضَارِ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ مُحَالٌ وَالْمَوْقُوفُ  
عَلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ

ترجمہ: \_\_\_\_\_ اور لیکن لازم کا بطلان اس لئے کہ تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق دور و تسلسل ہے تو تحصیل و اکتساب محال ہو گا لیکن بطریق دور اس لئے کہ وہ مفقذ ہے اس امر کی طرف کہ شئی حاصل ہو اس کے حصول سے پہلے کیونکہ جب اکا حصول موقوف ہے ب کے حصول پر



اور ب کا حصول موقوف ہے ا کے حصول پر یا ایک مرتبہ میں ہو یا چند مرتبہ میں تو ب کا حصول سابق ہوگا ا کے حصول پر اور ا کا حصول سابق ہوگا ب کے حصول پر اور جو سابق ہے سابق علی شئی پر وہ اس شئی پر سابق ہے تو ا حاصل ہوگا اس کے حصول سے پہلے اور وہ محال ہے اور لیکن بطریق تسلسل اس لئے کہ علم مطلوب کا حصول موقوف ہے مالا نہایت لہ کے استحضار پر اور مالا نہایت لہ کا استحضار محال ہے اور جو موقوف ہو محال پر وہ بھی محال ہوتا ہے۔

تشریح: قولہ واما بطلان اللازم: یعنی لازم اس لئے باطل ہے کہ تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق دور یا تسلسل ہو تو حصول و کتاب محال ہوگا لیکن بطریق دور اس لئے کہ وہ اس امر کی طرف پہنچا دیتا ہے کہ شئی اس کے حصول سے پہلے حاصل ہو کیونکہ جب ا کا حصول موقوف ہو ب کے حصول پر اور ب کا حصول موقوف ہو ا کے حصول پر تو ب کا حصول سابق ہوگا ا کے حصول پر اور ا کا حصول سابق ہوگا ب کے حصول پر اور جو سابق علی شئی پر سابق ہو وہ اس شئی پر سابق ہوگا تو ا حاصل ہوگا اس کے حصول سے پہلے یہ محال ہے۔

قولہ اما بمرتبہ: متعلق ہے توقف کے ساتھ۔ توقف شئی نام ہے تقدم ذاتی کا جو موقوف علیہ کا موقوف پر ہوتا ہے۔ اگر دونوں کے درمیان کوئی تیسرا حائل نہ ہو تو توقف بمرتبہ واحد ہے اور اگر درمیان میں کوئی ایک تیسرا حائل ہو تو توقف بمرتبتین ہے اور اگر درمیان میں کوئی دو تیسرا حائل ہو تو توقف بمرتبہ ثلاثہ ہے لہذا الی نہایت۔

قولہ وانه محال: محال اس لئے ہے کہ شئی کا حصول اس کی ذات سے پہلے ممکن نہیں ہے کیونکہ تقدم دوشی کے اندر متصور ہوتا ہے اور وہ ناممکن ہے کہ شئی کا وجود اس کے عدم کے وقت ہو کیونکہ وہ اجتماع نقیضین کو لازم کرتا ہے جو محال ہے۔

قولہ واما بطریق التسلسل: یعنی تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق تسلسل ہو تو حصول و کتاب اس لئے محال ہے کہ اس تقدیر پر علم مطلوب کا حصول استحضار مالا نہایت لہ پر موقوف ہوگا یعنی امور غیر متناہیہ پہلے حاصل ہوں گے پھر علم مطلوب حاصل ہوگا اور ظاہر ہے امور غیر

متناہیہ پہلے حاصل ہوں گے پھر علم مطلوب حاصل ہوگا اور ظاہر ہے امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے اور جو موقوف ہو محال پر وہ محال ہوتا ہے لہذا علم مطلوب کا حصول بطریق تسلسل محال ہوگا۔

فَاِنْ قُلْتَ اِنْ عَيْنُكَ بِقَوْلِكَ حَصُولُ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ التَّعْدِيرِ عَلَى اسْتِحْضَارِ مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ اِنَّهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى اسْتِحْضَارِ الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْمَتَنَاهِيَةِ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَلَا تَسْلَمُ وَأَنْتَ لَوْ كَانَ الْاَكْتِسَابُ بِطَرِيقِ التَّسْلُسِ يَلْزَمُ تَوَقُّفُ حَصُولِ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ عَلَى حَصُولِ أُمُورٍ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَإِنَّ الْأُمُورَ الْغَيْرَ الْمَتَنَاهِيَةَ مُعْدَّاتٌ لِحَصُولِ الْمَطْلُوبِ وَالْمُعْدَّاتُ لَيْسَ مِنْ لَوَائِزِهَا أَنْ تَجْتَمِعَ فِي الْوُجُودِ دَفْعَةً وَاحِدَةً بَلْ يَكُونُ السَّابِقُ مُعَدًّا لَوُجُودِ الْآخِ قِ وَإِنْ عَيْنُكَ بِهَذَا يَتَوَقَّفُ عَلَى اسْتِحْضَارِهَا فِي أَمْنَةٍ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ فَهَلْ وَكُنْ لَا تَسْلَمُ أَنَّ اسْتِحْضَارَ الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْمَتَنَاهِيَةِ فِي الْأَمْنَةِ الْغَيْرِ الْمَتَنَاهِيَةِ مُحَالٌ وَأَنْهَا يَسْتَحْصِلُ ذَلِكَ لَوْ كَانَ الْبَقْسُ حَادِثَةً فَمَا إِذَا كَانَتْ قَدِيمَةً تَكُونُ مَوْجُودَةً فِي أَمْنَةٍ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ فَجَائِزٌ أَنْ يَحْصَلَ لَهَا عِلْمٌ غَيْرُ مَتَنَاهِيَةٍ فِي أَمْنَةٍ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ فَتَقُولُ هَذَا الدَّلِيلُ مُبْنًى عَلَى حَدِّ وَثِّيقِ الْبَقْسِ وَقَدْ بُرِّهَنَ عَلَيْهِ فِي فَنِّ الْحِكْمَةِ

ترجمہ: پس اگر آپ اعتراض کریں کہ اگر آپ نے اپنے قول حصول العلم المطلوب يتوقف على ذلك التعداد على استحضار ما لا نهائية لہ سے یہ مراد لیا ہے کہ وہ دفعہ واحدہ امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مطلوب اکتساب بطریق تسلسل ہو تو علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے دفعہ واحدہ حاصل ہونے پر موقوف ہوگا کیونکہ امور غیر متناہیہ علم مطلوب کے حصول کے لئے معدلات ہیں اور معدلات کے لوازم میں سے یہ نہیں کہ وہ دفعہ واحدہ وجود میں جمع ہو جائیں بلکہ سابق معد ہوگا وجود لاحق کے لئے اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ وہ موقوف ہے امور غیر متناہیہ



کے استحضار پر زمانہ غیر متناہیہ میں تو مسلم ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ غیر متناہیہ کا استحضار زمانہ غیر متناہیہ میں محال ہے البتہ یہ محال اس وقت ہوگا جب کہ نفس حادث ہو لیکن اگر قدیم ہو تو وہ زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہوگا پس جائز ہے کہ نفس قدیم کو علوم غیر متناہیہ زمانہ غیر متناہیہ میں حاصل ہو تو ہم جواب دیں گے کہ یہ دلیل حدوث نفس پر موقوف ہے اور فن حکمت میں اس کے خلاف دلیل قائم ہو چکی ہے۔

تشریح:۔ قولہ فان قلت: یہ اعتراض ہے دلیل مذکور کے شق ثانی پر کہ علم مطلوب کا حصول جو استحضار مالا نہایت پر موقوف ہے اس سے مراد استحضار مالا نہایت نہ کا دفعہ واحد موجود ہونا ہے یا زمانہ غیر متناہیہ میں اگر مراد دفعہ واحد موجود ہونا ہے تو تسلیم نہیں کیونکہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لئے معدات ہوتے ہیں اور معدات کے لئے یہ لازم نہیں کہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے ساتھ دفعہ واحد موجود ہوں بلکہ سابق لاحق کے وجود کے لئے معد ہوں گے یعنی امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لئے معدات ہوتے ہیں خواہ بعض قریب ہوں یا بعیدہ کہ ان میں سے بعض معد ہوتے ہیں بعض کے لئے کیونکہ ہر ایک ان میں سے من وجہ مطلوب ہوتا ہے اور من وجہ مبادی، معدات کے لئے یہ لازم نہیں کہ تمام ہی وجود میں جمع ہو جائیں اور نہ ہی بعض معد بعض کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے چنانچہ خطوات کہ مقصود تک پہنچنے کے لئے کہ ان کا زمانہ واحد میں جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے لہذا علم مطلوب کا حصول استحضار مالا نہایت نہ کے دفعہ واحد موجود ہونے پر موقوف نہ ہوا۔ اور اگر مراد استحضار مالا نہایت نہ کا زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہونا ہے تو تسلیم ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کہ استحضار امور غیر متناہیہ کا زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہونا محال ہے البتہ محال اس وقت ہوتا جب کہ نفس حادث ہو لیکن جب نفس قدیم ہو تو وہ زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہو سکتا ہے اور یہ جائز ہے کہ نفس قدیم کو علوم غیر متناہیہ زمانہ غیر متناہیہ میں حاصل ہو جائیں۔

قولہ والمعدات:۔ جمع ہے معد کی اور معد وہ ہے کہ شئی موقوف ہو اس علم پر

جو وجود پر طاری ہوتا ہے پس ضروری ہوا شئی کا پہلے وجود ہو پھر اس پر عدم طاری ہو چنانچہ خطوات بہ نسبت اس مکان کے جس کا قصد کیا جاتا ہے ضروری ہے کہ معلول (جو مکان میں پہنچنا ہے) کے ساتھ جمع نہ ہو قولہ ان مجتمع:۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حصول مطلوب کے وقت بہت سے صورت علیہ جمع رہتی ہیں وہ نفس سے غائب نہیں ہوتیں۔ جواب اس کا یہ کہ حصول مطلوب کے وقت صورت علیہ جمع ہوتی ہیں اس حیثیت سے نہیں کہ وہ حرکت فکر کی مسافت ہے اور ان کو جو معدات قرار دیا اسی حیثیت سے۔

قولہ فنقول:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا جو تہر دید کی شق ثانی کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ دلیل مذکور حدوث نفس پر موقوف ہے جب کہ علم حکمت میں اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ نفس قدیم ہے۔ بلکہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نفس کے قدیم ہونے کی تقدیر پر بھی امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے کیونکہ وہ فکر سے حاصل ہوتے ہیں اور فکر اس قوت سے سرزد ہوتی ہے جو دماغ کے بطن اوسط کے مقدم میں ہے اور ظاہر ہے دماغ بدن میں سے ہے جو حادث ہے لہذا فکر بھی حادث ہوگی پس امور غیر متناہیہ کا الکساب ممکن نہ ہوگا کیونکہ اس کا حصول زمانہ متناہیہ میں نہیں ہوتا ہے۔

قال بل البعض من كل من هذا بدى والبعض الآخر نظري يحصل بالفكر فهو ترتيب  
امور معلومة للتأدي الى مجهول وذلك الترتيب ليس بصواب لانها لما فصلت  
بعض العقلاء بعضا في مقتضى افكارهم بل الانسان الواحد ينافض نفسه في وقتين

ترجمہ:۔ مصنف نے فرمایا بلکہ ان دونوں یعنی تصور و تصدیق میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض دوسرے نظری ہیں جو فکر سے حاصل ہوتے ہیں اور فکر امور معلوم کو ترتیب دینا ہے تاکہ وہ ترتیب مجهول تک پہنچادے اور وہ ترتیب ہمیشہ درست نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ اپنے افکار کے نتائج میں بعض عقلاء بعض کے مناقض ہیں بلکہ ایک ہی شخص اپنے نفس کا دو وقتوں میں مناقض ہوتا ہے۔

تشریح:۔ بیان بل البعض:۔ ماقبل میں چونکہ یہ کہا گیا تھا کہ تمام تصورات و تصدیقات



بدیہی نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر تمام بدیہی ہو جائیں تو ہم سے کوئی چیز مجہول نہ ہوتی جب کہ بہت ساری چیزوں سے ہم مجہول ہیں اور نہ ہی تمام تصورات و تصدیقات نظری ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر تمام نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی ہوں گے اور بعض نظری۔

بیانہ ذلک الترتیب :- یعنی فکر و ترتیب اگرچہ اکثر صحیح ہوتی ہے لیکن ہمیشہ نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ عقلاء کے تفکرات و رائیں آپس میں ایک دوسرے کے منافی ہوتی ہیں۔ بعض عقلاء عالم کو حادث مانتے ہیں اور بعض قدیم۔ ہر ایک نے اپنے اپنے مدعی پر الگ الگ دلیل قائم کیا ہے۔ ظاہر ہے دونوں دلیلوں میں سے کوئی ایک ہی صحیح ہو سکتی ہے دوسری نہیں اور نہ اجتماع تفضیلین لازم آئے گا جو محال ہے۔ ثابت ہوا کہ ہر نظر و ترتیب ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی بلکہ کبھی غلط بھی ہوتی ہے۔

فہست الحاجة الى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات من الضروريات والاحاطة بالصحيح والفاصل من الفكر الواقع فيها وهو المنطق وسموه باثنا الله قانونية تعصم مدعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر

ترجمہ :- لہذا ضرورت پیش آئے گی ایسے قانون کی جو نظریات کے اکتساب کے طریقوں کے پہچاننے کا فائدہ دے بدیہیات سے اور احاطہ کرنے کا صحیح و فاسد کا اس فکر سے جو اس میں واقع ہوتی ہے اور وہ منطق ہے اور منطوقہ نے اس کی تعریف یہ بیان کیا ہے کہ وہ آئہ قانونیہ ہے جس کی مدد سے ذہن کو فکریں خطا سے بچاتی ہے۔

تشریح :- بیانہ فہست :- ماقبل میں بیان حاجت الیہ کی تمہید تھی اور یہ اس کا اصل بیان ہے کہ علم کی جب دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بدیہی و نظری اور نظری کا حصول بدیہی سے بطریق نظر ہوتا ہے اور نظر میں چونکہ کبھی غلطی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو غلطی سے بچائے اسی قانون کا نام منطق ہے لہذا

منطق کی وضع اس غرض سے ہوتی کہ ذہن کو فکری خطا سے بچائے۔ تو منطق نام ہوا اس آئہ قانونیہ کا جو ذہن کو فکری خطا سے بچائے۔

اقول لا يخلو ما ان يكون جميع التصورات والتصديقات بدیهياً أو يكون جميع التصورات والتصديقات نظریاً أو يكون بعض التصورات والتصديقات بدیهياً والبعض الآخر منهما نظریاً فالأقسام مخصرة فيها ولما بطل القسم الأول لتعین القسم الثالث وهو ان يكون البعض من کل منهما بدیهياً والبعض الآخر نظریاً

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ خالی نہیں ہے تمام تصورات و تصدیقات آیا بدیہی ہوں گے یا تمام تصورات و تصدیقات نظری ہوں گے یا بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے اور بعض دوسرے ان دونوں میں سے نظری ہوں گے تو اقسام ان صورتوں میں منحصر ہیں اور جب کہ پہلی دونوں قسمیں باطل ہو گئیں تو تیسری قسم متعین ہو گئی اور وہ یہ کہ ان دونوں میں سے بعض بدیہی ہوں گے۔ اور بعض دوسرے نظری تشریح :- قولہ اقول :- یہ متن کی مذکورہ بالا عبارات کا خلاصہ ہے کہ تصور و تصدیق جو علم کی دو قسمیں ہیں احتمال عقلی کے طور پر ان کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔ پہلی دونوں صورتیں چونکہ باطل ہیں جیسا کہ ان پر دلیل گزر چکی تیسری صورت متعین ہو گئی کہ تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری اور اس نظری کا حصول بدیہی سے ہوگا۔

قولہ فالاقسام :- احتمال عقلی کے طور پر تین نہیں بلکہ نو قسمیں پیدا ہوتی ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں (۲) تمام تصورات و تصدیقات نظری ہیں (۳) تمام تصورات بدیہی ہیں اور بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری (۴) تمام تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری (۵) تمام تصورات نظری ہیں اور بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری (۶) تمام تصدیقات نظری اور بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری ہیں اور تمام تصدیقات



بدیہی (۸) تمام تصدیقات نظری ہیں اور تمام تصورات بدیہی (۹) بعض تصورات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔ اور بعض تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔! ان میں سے پہلی قسم کا قائل اشاعرہ کی ایک جماعت ہے دوسری قسم کا قائل جہم بن صفوان ترمذی ہیں تیسری قسم کا قائل امام رازی ہیں چوتھی قسم کو حکماء متقدمین نے پسند کیا ہے لیکن حکماء متاخرین اور متکلمین میں سے محققین کی رائے آخری تین قسموں سے متعلق ہے جو متن میں درج ہیں۔

وَالنَّظَرُ يُمَكِّنُ تَحْصِيلَهُ بِطَرِيقِ الْفِكْرِ مِنَ الْبَدِيهِ لِأَنَّ مَنْ عِلْمُ لَزُومٍ أَمْرًا خَرَجَتْ عَنْهُ عِلْمُهُ  
وَجُودُ الْمَلْزُومِ حَاصِلٌ لَهُ مِنَ الْعِلْمَيْنِ السَّابِقَيْنِ وَهُمَا الْعِلْمُ بِالْمَلَاذِمَةِ وَالْعِلْمُ بِوُجُودِ  
الْمَلْزُومِ الْعِلْمُ بِوُجُودِ اللَّائِمَةِ بِالْفَرْقِ وَهِيَ فَلَوْلَمْ يَكُنْ تَحْصِيلُ النَّظَرِ بِطَرِيقِ الْفِكْرِ لَمْ  
يُحْصَلِ الْعِلْمُ الثَّالِثُ مِنَ الْعِلْمَيْنِ السَّابِقَيْنِ لِأَنَّ تَحْصِيلَ بِطَرِيقِ الْفِكْرِ

ترجمہ:۔۔۔۔۔ اور نظری کو بدیہی سے فکر کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے اس لئے کہ جو شخص ایک امر کے لزوم کو دوسرے امر کیلئے جان گیا پھر وہ ملزم کے وجود کو جان گیا تو اس کو ان دونوں سابق علوم سے اور وہ دونوں ملازمہ کا علم اور وہ ملزم کا علم ہیں، بدیہتہ لازم کے وجود کا علم حاصل ہو جاتے گا تو اگر نظری کا حصول بطریق فکر ممکن نہیں ہوتا تو اس کو تیسرا علم مذکورہ سابقہ دونوں علوم سے حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس کا حصول بطریق فکر ہوتا ہے۔

تشریح:۔۔۔۔۔ قولہ والنظر:۔۔۔ یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ تصور و تصدیق میں سے بعض بدیہی ہے اور بعض نظری اور نظری وہ ہے جس کا حصول نظر سے ممکن ہو۔ کیونکہ جس کا حصول ممکن نہ ہو وہ اصطلاح میں بدیہتہ و نظریت سے متصف نہیں ہوتا تو ضروری ہوا کہ بعض بدیہی ہیں جس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ نظریات کے حصول کا مبادی ہو۔

قولہ لان من علم:۔۔۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ نظری کو بدیہی سے بطریق فکر حاصل کرنا ممکن ہے خلاصہ دلیل یہ ہے کہ جو شخص پہلے سے اس بات کو جانتا ہے کہ ایک شئی دوسری شئی

کے لئے لازم ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ملزم موجود ہے تو اس سے تیسری چیز کا علم حاصل ہو جائے گا چنانچہ یہ جانتا ہے کہ دھواں کے لئے آگ لازم ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ دھواں موجود ہے تو اس سے بدیہتہ آگ کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو اگر نظری بدیہی سے بطریق نظر حاصل نہ ہوتی تو تیسرا علم مذکورہ دونوں علوم سے حاصل نہ ہوتا جب کہ وہ حاصل ہے معلوم ہوا کہ نظری بدیہی سے بطریق نظر حاصل ہے۔

قولہ حصل لہ:۔۔۔۔۔ حاصل فعل ہے جس کا فاعل العلم بوجود الملازم ہے اور لہ میں ضمیر مجرور کا مرجع ناقبل میں من علم میل لفظ من ہے اور من العلمین السابقین حاصل کے ساتھ متعلق ہے ہما مبتدا ہے جس کا مرجع العلمین السابقین ہے اور خبر العلم بالملازمہ والعلم بوجود الملازم ہے۔ قولہ بالفرض ورتبہ:۔۔۔۔۔ ضرورت سے یہاں مراد وجوب ہے نظری کا مقابل ضروری نہیں کیونکہ وجود ملزم کے وقت وجود لازم کا علم ضروری نہیں ہوتا بلکہ اس کا علم واجب ہوتا ہے جیسا کہ وہ حکماء کا مذہب ہے۔

قولہ فلولم یکن:۔۔۔۔۔ یہ گویا قیاس استثنائی ہے اصل عبارات یہ ہے لولم یکن تحصیل النظر بطریق الفكر یحصل العلم الثالث من العلمین السابقین لکن یحصل العلم الثالث من العلمین السابقین فیکون تحصیل النظر بطریق الفكر یعنی نظری اگر بطریق فکر حاصل نہ ہوتی تو تیسرا علم مذکورہ دونوں علوموں سے حاصل نہ ہوتا لیکن تیسرا علم مذکورہ دونوں علوموں سے حاصل ہے لہذا النظر بطریق فکر حاصل ہے۔

وَالْفِكْرُ وَهُوَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ لِلتَّادِي إِلَى الْمَجْهُولِ كَمَا إِذَا عَلَّمْنَا تَحْصِيلَ مَعْرِفَةِ  
الْإِنْسَانِ وَقَدْ عَرَفْنَا الْحَيَوَانَ وَالنَّاطِقَ وَهَذَا تَبْنَاهَا بِأَنَّ قَدْ عَلَّمْنَا الْحَيَوَانَ وَخَرَجْنَا النَّاطِقَ  
حَقِّي تَادِي الذِّهْنِ مِنْهُ إِلَى تَصَوُّرِ الْإِنْسَانِ وَكَمَا إِذَا أَرَدْنَا التَّصَدِّيقَ بِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ  
وَوَسْطُنَا الْمُتَغَيَّرِينَ طَرَفِي الْمَطْلُوبِ وَحَكْمًا بِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ فَحَصَلَ لَنَا النَّاطِقُ  
بِحَدِّ وَثِ الْعَالَمِ

ترجمہ:۔۔۔۔۔ اور فکر وہ امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے تاکہ وہ مجہول تک پہنچا دے







ما فوق الواحد نہیں بلکہ جمع ہی ہے

وَالْمَا أُعْتَبِرَتْ الْأُمُورُ لِأَنَّ التَّرْتِيبَ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بَيْنَ شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا أَوَّلًا وَتَرَادُ بِالْمَعْلُومَةِ  
الْأُمُورَ الْحَاصِلَةَ مُبَوَّهًا عِنْدَ الْعَقْلِ وَهِيَ تَتَاوَلُ التَّصَوُّرَ وَالتَّصَدِيقَ يَقِينَةً مِنَ الْيَقِينَاتِ  
وَالظُّنْيَاتِ وَالْجَهْلِيَّاتِ فَإِنَّ الْفِكْرَ كَمَا يَجْرِي فِي التَّصَوُّرَاتِ يَجْرِي أَيْضًا فِي التَّصَدِيقَاتِ  
وَكَمَا يَكُونُ فِي الْيَقِينِ يَكُونُ أَيْضًا فِي الظَّنِّ وَالْجَهْلِ

ترجمہ: — اور امور کا اعتبار اس لئے کیا گیا کہ ترتیب دو یا اس سے زائد چیزوں درمیان ہی ممکن  
ہوتی ہے اور معلومت سے مراد وہ امور ہیں جن کی صورتیں عقل کے نزدیک حاصل ہیں اور امور حاصل  
معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو شامل ہیں یقینات سے ہوں یا ظنیات یا جہلیات سے کیونکہ  
فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے اسی طرح معلوم یقینی  
میں جاری ہوتی ہے اور ظنی و جہلی میں بھی۔

تشریح: — قولہ وَالْمَا أُعْتَبِرَتْ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف میں امور کو جمع کیوں  
بیان کیا گیا؟ جواب یہ کہ ترتیب چونکہ دو یا اس سے زائد چیزوں میں مقصور ہوتی ہے کیونکہ اس میں  
متعدد ملحوظ ہے جو ایک سے زائد پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس کے لئے امر واحد نہیں بلکہ جمع کا  
لفظ ضروری ہے۔

قولہ وَالْمَرَادُ: یعنی تعریف میں جو امور معلومت ہے اس میں معلومت سے مراد وہ امور  
ہیں جن کی صورتیں عقل کے نزدیک حاصل ہوں عام ہے وہ صورتیں تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ  
اور تصدیقیہ بھی عام ہیں یقینیہ ہوں یا ظنیہ یا جہلیہ

قولہ مِنَ الْيَقِينَاتِ: — یہ بیان ہے معلومات تصدیقیہ کا کہ وہ عام ہیں یقینیہ ہوں یا  
ظنیہ یا جہلیہ۔ ان تینوں کا ذکر بطور تفصیل ہے کہ معلومات تصدیقیہ ان کے علاوہ بھی ہیں۔ حکم  
احد طرفین کا ثانی کے امتناع کے ساتھ ہے یا تجویز کے ساتھ پہلا اگر خارج کے مطابق ہے تو وہ یقین

ہے اور اگر خارج کے مطابق نہیں تو جہل مرکب ہے اور دوسرا اگر بجانب راجح ہے تو ظن ہے وغیرہ وغیرہ  
قولہ فَاِنَّ الْفِكْرَ: — یہ جواب ہے اس سوال کا کہ فکر میں جو معلومات ہوتے ہیں ان کو عام  
کرنے کی وجہ کیا ہے کہ وہ معلومات تصوریہ بھی ہوتے ہیں اور تصدیقیہ بھی۔ تصدیقیہ بھی عام ہیں  
یقینیہ ہوتے ہیں اور ظنیہ و جہلیہ بھی۔ جواب یہ کہ فکر چونکہ تمام معلومات میں جاری ہوتی ہے خواہ  
وہ تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ اس لئے اس کو عام کیا گیا۔ کیا جبری میں جو کاف ہے وہ دو فعلوں کو جو  
میں محض ملانے کے لئے آیا ہے جس طرح کیا یوں میں کاف ملانے کے لئے آیا ہے۔

أَمَّا الْفِكْرُ فِي التَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِيقِ الْيَقِينِيِّ فَمَا ذُكِّرْنَا وَأَمَّا فِي الظَّنِّ فَكَقَوْلِنَا هَذَا الْحَالُ يُتَشَرُّ مِنْهُ  
الْتَرَابُ وَكُلُّ حَالٍ يُتَشَرُّ مِنْهُ التَّرَابُ يَنْهَدِمُ فَهَذَا الْحَالُ يُنْهَدِمُ وَأَمَّا فِي الْجَهْلِ  
فَمَا إِذَا قِيلَ الْعَالَمُ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمَوْتِ وَكُلُّ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمَوْتِ قَدْ بَدَأَ بِمُتَعَدِّ الْعَالَمِ قَدِيمٌ

ترجمہ: — لیکن فکر جو تصور و تصدیق یقینی میں ہوتی ہے تو وہ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں بیان  
کیا اور لیکن ظنی میں تو جیسا کہ ہمارا قول ہے یہ دیوار اس سے مٹی گرتی ہے اور لکڑی دیوار جس سے مٹی گرے  
وہ گر جاتی ہے لہذا یہ دیوار گر جائے گی۔ اور لیکن جہلی میں تو جیسا کہ کہا جائے کہ عالم موثر سے مستغنی  
ہے اور ہر وہ جو موثر سے مستغنی ہو قدیم ہے لہذا عالم قدیم ہے۔

تشریح: — قولہ أَمَّا الْفِكْرُ: — ماقبل میں یہ جو کہا گیا تھا کہ فکر تصور میں جاری ہوتی ہے اور  
تصدیق میں بھی۔ یقینی میں جاری ہوتی ہے اور ظنی و جہلی میں بھی اس لئے اس عبارات سے ہر ایک کی  
تفصیل بیان کی جاتی ہے کہ فکر جو تصور میں جاری ہوتی ہے چنانچہ اس کی مثال ماقبل میں انسان  
سے متعلق گذری کہ وہ حیوان ناطق ہے اسی طرح وہ فکر جو تصدیق یقینی میں جاری ہوتی ہے۔ اس کی  
مثال بھی عالم کے حادث ہونے سے متعلق گذری کہ العالم متغیر و کل متغیر حادث لیکن ظنی و جہلی کی مثال  
آگے مذکور ہے۔

قولہ وَأَمَّا فِي الظَّنِّ: — یعنی وہ فکر جو تصدیق ظنی میں جاری ہوتی ہے یعنی جس کے جانب مروج



بھی احتمال ہو وہ یہ کہ یہ دیوار ہے کہ جس سے مٹی گرتی ہے اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی گرے وہ گرجاتی ہے لہذا یہ دیوار گر جائے گی۔ سوال اس قیاس کا صغریٰ ہذا لحاظ بنشر منہ الترابط یعنی یہ دیوار اس سے مٹی گرتی ہے یقینی ہے اس کو تصدیق ظنی میں کیسے بیان کیا گیا؟ جواب ظنی سے مراد عام ہے کہ ان کے تمام یا بعض مقدرے قطعی نہ ہوں۔ یہ قیاس ظنی اس لئے ہے کہ اس کے جانب مروج یہ احتمال بھی ہے کہ یہ دیوار نہ گرے۔ خیال رہے کہ کبریٰ کل حائط بنشر منہ الترابط میں حذف موصوف کیساتھ ہے اصل میں یہ ہے کل مای بنشر منہ الترابط تاکہ یہ قیاس شکل اول ہو جائے اور حدا وسط صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موصوع ہو۔ قولہ واما فی الجہلی :- یعنی وہ فکر جو تصدیق جہل میں جاری ہوتی ہے وہ یہ کہ عالم موثر سے مستغنی ہے اور ہر وہ جو موثر سے مستغنی ہو وہ قدیم ہے لہذا عالم قدیم ہے۔ یہ اگرچہ شکل اول کا نتیجہ ہے لیکن واقع اس کے خلاف ہے کیونکہ عالم حادث ہے جو تغیر و تبدل کو قبول کرتا ہے حالات و واقعات اس پر شاہد ہیں۔

لا یقال العلم من الالفاظ المشتركة فإنه كما يطلق على المحصول العقلي كذلك يطلق على الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو أخص من الأول ومن شرائط التعريفات التحريم عن استعمال الالفاظ المشتركة لاننا نقول الالفاظ المشتركة لا تستعمل في التعريفات الا اذا قامت قرينة تدل على تعيين المراد من معانيها وهما قرينة دلالة على أن المراد بالعلم المذكور في التعريف المحصول العقلي فإنه لم يفسر في هذا الكتاب إلا به۔

ترجمہ :- اعتراض نہ کیا جائے کہ تعریف میں علم الفاظ مشترکہ میں سے ہے اس لئے کہ وہ جس طرح محصول عقل پر بولا جاتا ہے اعتقاد جازم مطابق ثابت پر بولا جاتا ہے اور یہ معنی پہلا معنی سے خاص ہے اور تعریفات کے شرائط سے الفاظ مشترکہ کے استعمال سے احتراز کرنا ہے اس لئے جواب ہم دیں گے کہ الفاظ مشترکہ تعریفات میں مستعمل نہیں ہوتے مگر جب کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو ان کے معنوں کے مراد کے تعین پر دلالت کرے اور وہ قرینہ یہاں موجود ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تعریف میں علم مذکور

سے مراد محصول عقلی ہے کیونکہ اس کی تفسیر اس کتاب میں اسی سے کی گئی ہے۔

تشریح :- قولہ لا یقال :- یہ اعتراض فکر کی تعریف میں جو ترتیب امور معلومہ میں معلومہ ہے اس پر وارد ہے کہ معلومہ مشتق ہے علم سے اور علم الفاظ مشترکہ سے ہے کہ اس کا اطلاق باعتبار وضع محصول عقلی پر ہوتا ہے اسی طرح اعتقاد جازم مطابق واقع و ثابت پر بھی اور مبدأ اشتقاق کا اشتراک ہو کہ مشتق کے اشتراک کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے معلومہ بھی مشترک ہو واجب کہ شرائط تعریف سے الفاظ مشترکہ سے احتراز کرنا لازم ہے اس لئے کہ تعریف سے مقصود ذاتیات پر مطلع ہونا اور غیر سے امتیاز کرنا ہے تو اگر تعریف میں الفاظ مشترکہ ہوں تو مقصد مذکور فوت ہو جائے گا کہ اس سے مراد و معنی متعین ہوتا ہے۔

قولہ لاننا نقول :- یہ جواب ہے اعتراض مذکور کہ تعریف میں الفاظ مشترکہ کا استعمال اس وقت ممنوع ہے جب کہ تعین معنی پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ لیکن اگر موجود ہو تو بلاشبہ اس کا استعمال جائز ہے اور یہاں بھی دوسری صورت ہے کہ علم سے مراد محصول عقلی ہے قرینہ اس پر یہ کہ اس کتاب میں علم کا استعمال جب بھی کیا گیا ہے اس سے مراد محصول عقلی لیا گیا ہے۔

وانما اعتبار الجہل فی المطلوب حیث قال للتادی الی الجہول لا استحالة استعلام المعلوم و تحصيل الحاصل وهو أعرف من أن يكون تصویراً أو تصدیقاً أما الجہول التصویری فالتسبب من الأمور التصویریة وأما الجہول التصدیقی فالتسبب من الأمور التصدیقیة

ترجمہ :- اور مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا گیا ہے چونکہ مصنف نے کہا للتادی الی الجہول - کیونکہ استعلام معلوم اور تحصیل حاصل محال ہے اور مجہول غامض ہے کہ وہ تصوری ہو یا تصدیقی! لیکن مجہول تصوری ہو تو اس کا اكتساب امور تصوریہ سے ہوگا اور لیکن مجہول تصدیقی ہو تو اس کا اكتساب امور تصدیقیہ سے ہوگا۔

تشریح :- قولہ وانما اعتبار :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مطلوب، للتادی الی الجہول



میں جہل کا اعتبار کیا گیا جبکہ یوں کہنا چاہیے للتادی الی المطلوب تاکہ معلوم و مجہول دونوں کو شامل ہو جائے  
جواب یہ کہ فکر میں چوکہ امور معلوم سے مطلوب مجہول حاصل کیا جاتا ہے پس اگر مطلوب کو عام رکھا  
جائے تو امور معلوم سے مطلوب معلوم حاصل ہوگا۔ جس سے تحصیل حاصل اور استعلام معلوم یعنی جو  
چیز پہلے حاصل تھی اس کو پھر حاصل کرنا یا جو چیز پہلے سے معلوم تھی پھر اس کو معلوم کرنا لازم آئے گا جو بالکل  
محال ہے۔ اس لئے مطلوب کو مجہول کے ساتھ خاص کیا گیا کہ امور معلوم سے مطلوب مجہول ہی حاصل ہوگا  
قولہ وهو عام :- امور معلوم چونکہ عام ہیں کہ وہ معلومات تصوریہ بھی ہوتے ہیں اور  
معلومات تصدیقیہ بھی اس لئے مجہول بھی عام ہوگا کہ وہ مجہول تصوری بھی ہوگا اور مجہول تصدیقی بھی اور  
مجہول تصوری کا کتاب معلومات تصوریہ سے ہوگا اور مجہول تصدیقی کا کتاب معلومات تصدیقی  
سے ہوگا۔

وَمِنْ لَطَائِفِ هَذَا التَّعْرِيفِ أَنَّهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْعَلَلِ الْأَرْبَعِ فَالترتيبُ إشارةٌ إِلَى الْعِلَّةِ  
الصُّورِيَّةِ بِالمطابقةِ فَإِنَّ صُورَةَ الْفِكْرِ هِيَ الْهَيْئَةُ الْجَمَاعِيَّةُ لِلتَّصَوُّرَاتِ وَ  
التَّصَدِيقَاتِ كَالْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ لِأَجْزَاءِ السَّرِيرِ فِي إِجْتِمَاعِهَا وَتَرْتِيبِهَا إِلَى الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ  
بِالالتزامِ إِذْ لَا يَدُلُّ لِكُلِّ تَرْتِيبٍ مِنْ مُرْتَبٍ وَهِيَ الْقُوَّةُ الْعَاقِلَةُ كَالْجَارِ لِلْسَّرِيرِ وَأَمَّا  
مَعْلُومَةٌ إِشَارَةُ إِلَى الْعِلَّةِ الْمَادِيَّةِ كَقِطْعِ الْخَشَبِ لِلْسَّرِيرِ وَلِلتَّادِي إِلَى مَجْهُولِ إِشَارَةُ  
إِلَى الْعِلَّةِ الْغَائِبِيَّةِ فَإِنَّ الْغَرَضَ مِنْ ذَلِكَ التَّرْتِيبِ لَيْسَ إِلَّا أَنْ يُتَادَى إِلَيْهِ مِنَ  
الْمَطْلُوبِ الْمَجْهُولِ كَمَا يُوسِّسُ السُّلْطَانُ مَثَلًا عَلَى السَّرِيرِ۔

ترجمہ :- اور اس تعریف کی خوبوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ تعریف چاروں علتوں پر  
مشتمل ہے پس لفظ ترتیب علت صوریہ کی طرف بالمطابقہ اشارہ کرتا ہے کیونکہ فکر کی صورت یہی ہبت  
اجتماعیہ ہے جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہے چنانچہ وہ ہبت جو اجزاء تحت کو ان کے اجتماع  
و ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اور علت فاعلیہ کی طرف بالالتزام اشارہ کرتا ہے اس لئے کہ ہر ترتیب کے

لئے مرتب کا ہونا ضروری ہے اور وہ قوت عاقلہ ہے جیسے بڑھی تخت کے لئے اور امور معلوم علت  
مادیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسے لکڑی کے تختے تخت کے لئے اور للتادی الی مجہول علت غائیہ کی  
طرف اشارہ کرتا ہے اس لئے کہ اس ترتیب سے غرض صرف یہی ہے کہ ذہن مطلوب مجہول تک پہنچ  
جائے جیسے بادشاہ کا بیٹھا تخت پر۔

تشریح :- قولہ ومن لطائف :- لطائف جمع لطیفہ بمعنی نکتہ و خوبی ہے۔ لطائف  
پر من تعریف سے یہ اشارہ ہے کہ اس تعریف میں بہت ساری خوبیاں ہیں جن میں سے بعض کو یہاں  
بیان کیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ وہ چار علتوں پر مشتمل ہے دوسرا یہ کہ تعریف میں متقابلین یعنی علم و مجہول  
کا ذکر ہے تیسرا یہ کہ ترتیب کے لئے دو امر کا ہونا ضروری ہے چوتھا یہ کہ ایک لفظ ترتیب سے دو علتوں کی  
طرف اشارہ ہے وغیرہ وغیرہ۔

قولہ اذ لا بد :- ہر مرکب خارجی کے لئے چار علتوں کا ہونا ضروری ہے لیکن فکر مرکب  
ذہنی ہے جس کے لئے چار علتوں کا ہونا اگرچہ لازم و ضروری نہیں لیکن اس کی خوبوں میں سے ضروری  
چنانچہ ترتیب علت صوریہ کی طرف بالمطابقہ اشارہ کرتا ہے کیونکہ فکر کی صورت یہی ہبت  
ہے جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہوتی ہے جیسے وہ ہبت جو اجزاء تحت کو جمع ہونے سے  
عارض ہوتی ہے اور وہی ترتیب علت فاعلیہ کی طرف بالالتزام دلالت کرتی ہے کیونکہ ہر ترتیب  
کے لئے مرتب کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور وہ قوت عاقلہ ہے جیسے بڑھی تخت کیلئے اور امور معلوم  
علت مادیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسے لکڑی کے ٹکڑے تخت کیلئے اور للتادی الی مجہول علت غائیہ  
کی طرف اشارہ کرتا ہے کیونکہ اس سے مقصد یہی ہے کہ ذہن مطلوب مجہول تک پہنچ جائے جیسے  
بادشاہ کا بیٹھا تخت پر۔

قولہ العلل الاربع :- علتیں چار یہ ہیں (۱) علت فاعلیہ (۲) علت غائیہ (۳) علت مادی  
(۴) علت صوریہ۔ علت فاعلیہ وہ ہے جو معلول کے صدور کا باعث ہو جیسے بیٹھا تخت پر۔  
علت مادی وہ ہے جو معلول کا جزء اور اس کی وجہ سے معلول بالقوہ موجود ہو جیسے لکڑی کے  
ٹکڑے تخت کے لئے۔ علت صوریہ وہ ہے جو معلول کا جزء اور اس کی وجہ سے معلول کا وجود



بالفعل ہو جیسے وہ ہیئت جو تخت کو عارض ہے۔

قولہ فالترتیب اشارۃً۔ یعنی لفظ ترتیب سے دو امر کی طرف اشارہ ہے ایک علت صوری کی طرف اور دوسرا علت فاعلی کی طرف لیکن اول کی طرف اشارہ بالمطابقت ہے اور دوم کی طرف اشارہ بالانترام ہے کیونکہ لفظ کی دلالت اگر تمام معنی موضوع لے پر ہو تو وہ دلالت بالمطابقت ہوتی ہے اور اگر خارج لازم معنی موضوع لے پر ہو تو وہ دلالت بالانترام ہوتی ہے ظاہر ہے ترتیب سے ہیئت اجتماع اس کا معنی مطابقتی ہے اور اس کا مرتب یعنی ترتیب دینے والا ہونا خارج لازم معنی موضوع لے ہے لیکن امور معلومہ سے جو علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے اور للامادی الی الجہول سے جو علت غائیہ کی طرف اشارہ ہے وہ بالمطابقت ہے لیکن اس کو یہاں اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ اس کی ایک ہی صورت ہے۔ برخلاف ماقبل کہ اس کی دو صورتیں ہیں اس لئے اس کو واضح کیا گیا۔ اور یہاں پر لفظ اشارہ کہا گیا دلالت نہیں اس کی وجہ غالباً یہ کہ علل الاربہ کا مرکب خارجی کیلئے ہونا حقیقت ہے اور مرکب فنی کے لئے ہونا مجاز ہے۔

وَذَلِكَ التَّرتِيبُ اَيُّ الْفِكْرِ لَيْسَ بِصَوَابٍ دَائِمًا لِأَنَّ بَعْضَ الْعُقُلَاءِ يَنْقُضُ بَعْضًا فِي مَقْصِدِ أَفْكَارِهِمْ فَهَبْ وَاحِدٌ يَتَأَدَّى فِكْرُهُ إِلَى التَّصْدِيقِ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ وَمِنْ آخِرِ الْحَيَاةِ التَّصْدِيقُ بِقُدْرَةِ بَلِّ الْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ يَنْقُضُ نَفْسَهُ بِحَسَبِ الْوَقْتَيْنِ فَقَدْ يَفْكَرُ وَيُؤَدِّي فِكْرُهُ إِلَى التَّصْدِيقِ بِقُدْرَةِ الْعَالَمِ ثُمَّ يَفْكَرُ وَيَنْقُضُ فِكْرُهُ إِلَى التَّصْدِيقِ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ فَالْفِكْرُ أَنْ لَيْسَ بِصَوَابِينَ وَالْإِلْزَامُ اجْتِمَاعُ النِّقَاطَيْنِ فَلَا يَكُونُ كُلُّ فِكْرٍ صَوَابًا۔

ترجمہ:۔ اور وہ ترتیب یعنی فکر ہمیشہ درست نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ بعض عقلاء اپنے افکار کے نتیجے میں بعض عقلاء کے مخالف ہیں پس ایک کی فکر حدوث عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے اور دوسرے کی فکر قدم عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے بلکہ ایک ہی انسان دو وقتوں میں اپنے ہی نفس کے مخالف ہو جاتا ہے پس کبھی فکر کرتا ہے اور اس کی فکر قدم عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے پھر

فکر کرتا ہے اور اس کی فکر حدوث عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے لہذا دونوں فکر درست نہیں ہو سکتیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا پس ہر فکر درست نہ ہوگی۔

تشریح:۔ قولہ وَذَلِكَ التَّرتِيبُ:۔ لفظ ترتیب سے چونکہ محض ہیئت اجتماع سے متبادر ہوتا ہے اس لئے اس کی تفسیر فکر سے کی گئی کہ ترتیب سے یہاں مراد فکر ہے اور فکر کو بیان نہ کر کے ترتیب کو اس لئے بیان کیا گیا کہ کلام ترتیب سے متعلق ہے کہ وہ تعریف ہے فکر کی اور وضاحت یہاں اسی تعریف کی کی جاتی ہے۔

قولہ لیس بصواب:۔ گذشتہ بیان سے چونکہ یہ وہم ہو کہ فکر و ترتیب کہ جس میں امور معلومہ کو ترتیب دیکر جہولات کو حاصل کیا جاتا ہے، صحیح و درست ہوتی ہے۔ اس لئے اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ ہر فکر و ترتیب صحیح و درست نہیں ہوتی بلکہ بعض غلط بھی ہوتی ہے کیونکہ بعض عقلاء اپنے افکار کے نتیجے میں بعض عقلاء کے مخالف ہوتے ہیں بلکہ ایک ہی انسان ایک وقت میں جو فکر کرتا ہے وہ دوسرے وقت میں اس کے خلاف کرتا ہے کیونکہ ایک شخص ایک فکر سے عالم کے قدیم ہونے کی تصدیق حاصل کرتا ہے اور دوسری فکر سے عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل کرتا ہے ظاہر ہے دونوں ہی صحیح نہیں ہو سکتیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو بدایت باطل ہے اور یہ چونکہ مسلم ہے کہ فطرتِ انسانیہ صحیح و غلط کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے کافی نہیں۔ اس لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی جو بدیہیات سے نظریات کو حاصل کرنے کا طریقہ بتائے۔ اور یہ تیلے کہ فلاں فکر صحیح ہے اور فلاں غلط! اسی قانون کا نام منطق ہے

قولہ بل الانسان:۔ کلمہ بل سے ترقی مقصود ہے کہ جو استدلال ایک آدمی سے ہو وہ بنسبت دو آدمی کے استدلال کے زیادہ ظاہر ہے اور غلطی چونکہ تصورات و تصدیقات دونوں میں واقع ہوتی ہیں لیکن جو غلطی تصورات میں واقع ہوتی ہے وہ چونکہ زیادہ ظاہر نہیں اس لئے یہاں صرف اسی غلطی کو بیان کیا گیا جو تصدیقات میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ بحدوثہ:۔ سوال تناقض کے لئے ایجاب و سلب میں اختلاف ضروری ہے جو العالم قدیم اور العالم حادث میں مفقود ہے۔ جواب العالم حادث چونکہ بمنزلہ العالم لیس بقدم



ہے لہذا العالم لیس بقدم کی نفیض العالم قدیم ہوئی اسی طرح العالم قدیم بمنزلہ العالم لیس بحادث ہے لہذا العالم لیس بحادث کی نفیض العالم حادث ہوتی۔

قولہ والالزم: یعنی دونوں فکر اگر غیر درست نہ ہوں بلکہ درست ہوں بواجب سماع نفیضین لازم آئے گا جو محال ہے۔ شرح میں فقیح النفیضان کہنا چاہیے لیکن لازم اجتماع النفیضین کہا گیا اس کی وجہ یہ کہ فکر سے یہاں دو نفیضین جمع نہیں بلکہ ایک نفیض دوسری نفیض کو لازم آتی ہے کیونکہ العالم قدیم العالم حادث کی نفیض نہیں بلکہ اس کی نفیض جو العالم لیس بقدم ہے اس کو لازم ہے لہذا یہاں ہر نفیض دوسری نفیض کو لازم ہے نہ دونوں نفیض جمع ہیں۔

فہیئت الحاجة إلى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات التصورية والتصديقية من مبرورياتها والأحاطة بالأفكار الصحيحة والفاصلة الواقعة فيها أي في تلك الطرق حتى يعرف منه أن كل نظري بآي طريق يكتسب وأي فكر صحيح وأي فكر فاسد وذلك القانون هو المنطق

ترجمہ: — تو ضرورت پیش آئی ایک ایسے قانون کی جو فائدہ دے نظریات تصوریہ و تصدیقیہ کے اکتساب کے طریقوں کی معرفت کا ان کی بدیہیات سے اور وہ قانون فائدہ دے ان افکار صحیحہ و فاسدہ کے احاطہ کا جو ان طرق میں واقع ہوتی ہیں تاکہ اس سے پہچان لیا جائے کہ ہر نظری کس طریقہ سے کس کی جاتی ہے اور کونسی فکر صحیح ہے اور کونسی فاسد ہے؟ اور یہی وہ قانون منطق تشریح: — قولہ فہیئت: یہ تفریع ہے کلام مذکور پر کہ ہر فکر حسیب درست نہیں تو ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی الخ۔ معرفۃ طرق مفعول ہے یفید فعل کا۔ اس پر عطف ہے والاحاطۃ بالأفکار الصمیخہ کا من ضروریاتہا متعلق ہے اکتساب کے ساتھ اس میں ضمیر ثانیہ کا مرجع تصوریہ و تصدیقیہ ہیں۔ ائی فی تلك الطرق سے فیہا میں جو ضمیر مونث ہے اس کے مرجع کو بیان کیا گیا؟ قولہ من مبرورياتہا۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نظری بدیہی

سے نہیں بلکہ نظری ہی سے حاصل ہوتی ہے چنانچہ انسان کو حیوان ناطق سے حاصل کیا جاتا ہے اور حیوان ناطق کو جسم ناطق حسیب بالارادہ سے اور جسم ناطق کو جسم مطلق سے حاصل کیا جاتا ہے ہے جواب عبارت کا مطلب یہ ہے کہ نظری کا اکتساب بدیہی سے ہو عام ہے کہ وہ بدیہی ابتدا ہی میں ہو یا بدیہی پر منہی ہو۔ کیونکہ اگر بدیہی پر بھی منہی نہ ہو تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں قولہ ان کل نظری۔ نائب فاعل ہے یعرف فعل مجہول کا۔ کل نظری اسم ہے ان کا اور یتسبب اس کی خبر ہے۔ ائی فکر صحیح معطوف ہے کل نظری پر بای طریق پر نہیں اسی طرح ائی فکر فاسد بھی معطوف ہے کل نظری پر جیسا کہ معنی سے ظاہر ہے اور ذلك القانون میں ذلك کا اشارہ الیہ الذی مست الحاجة الیہ ہے۔

فاللغة هي الواسطة بين الفاعل ومفعوله في وصول أثره اليه كالمشاعر للنجاح فائتة واسطة بينه وبين الخشب في وصول أثره اليه فالقيد الأخير لإخراج العلة المتوسطة فائتها واسطة بين فاعلها ومفعولها إذ علة علة الشيء علة لذلك الشيء بالواسطة فائت إذا كان علة لب وب علة ليج كان أعلة ليج ولكن بالواسطة بـ إلا أنها ليست بالواسطة بينهما في وصول أثر العلة البعيدة إلى المعلول لأن أثر العلة البعيدة لا يصل إلى المعلول فضلاً عن أن يتوسط في ذلك شيء آخر وإنما الواصل اليه أثر العلة المتوسطة لأنه المصادق منها وهي من البعيدة۔

ترجمہ: — پس آہ وہ واسطہ ہے فاعل و مفعول کے درمیان اس کے اثر پہنچنے میں اس کی طرف جس طرح آہ بڑھتی کیلئے کہ آہ بڑھی اور لکڑی کے درمیان واسطہ ہے اس کے اثر کے لکڑی تک پہنچنے میں تو قید اخیر علت متوسطہ کو خارج کرنے کے لئے ہے کیونکہ وہ واسطہ ہے اس کے فاعل اور مفعول کے درمیان اس لئے کہ علت شی کی علت اس شی کی علت بالواسطہ ہوتی ہے کیونکہ جب کہ علت ہے۔ ب کے لئے اور ب علت ہے ج کے لئے تو ا علت ہو ا ج کے لئے اس کیلئے



علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا ہے۔ چہ جائیکہ اس بارے میں کوئی دوسری شئی واسطہ بھی ہو۔ بے شک علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے اس لئے کہ معلول اس سے صادر ہوا ہے اور وہ علت متوسطہ بعیدہ سے صادر ہوتی ہے۔

تشریح۔ قولہ فالآلة:۔ یعنی آلہ وہ واسطہ ہے فاعل یعنی اثر کرنے والے اور متفعل یعنی اثر قبول کرنے والے کے درمیان متفعل تک فاعل کے اثر کے پہنچنے میں چنانچہ مثال حسّی میں مثلاً آہ کہ بڑھتی اور لکڑی کے درمیان واسطہ ہے جو بڑھی کا اثر لکڑی تک اسی آہ کے واسطے سے پہنچتا ہے تو لکڑی متفعل یعنی کٹ جاتی اور دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہے

قولہ الواسطۃ:۔ امام لازمی نے بھی شرح اشارات میں آہ کی ہی تعریف بیان کیا ہے تو واسطہ جنس کی طرح اس امر کو شامل ہے جو دوشی کے درمیان واقع ہو جیسے وہ نسبت جو طرفین کے درمیان ہو تو تعریف میں بین الفاعل و متفعل کی قید سے وہ وسائط خارج ہو گئے جن کے دونوں طرف فاعل و متفعل نہ ہوں۔ اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ ظاہر تھا اس لئے شرح میں اس کو بیان نہیں کیا گیا صرف قید اخیر پر اکتفا کیا گیا۔

قولہ فالقید الخیر:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ آلہ کی تعریف چونکہ علت متوسطہ سے منقوض ہے اس لئے ضروری ہے اس کے لئے کوئی دوسری قید دل کو بیان کیا جائے چنانچہ پوسٹ کہا جائے ہی الواسطۃ بین الفاعل و متفعل القریب فی وصول اثرہ الیہ۔ جواب یہ کہ قید اخیر یعنی فی وصول اثرہ سے ہی علت متوسطہ خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اگرچہ اپنے فاعل و متفعل کے درمیان واسطہ ضرور ہے لیکن علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا البتہ علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے۔

قولہ فانہا واسطۃ:۔ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ علت متوسطہ جب تعریف میں داخل نہیں تو اس کو قید اخیر سے خارج کرنا فضول ہے کیونکہ مرفوع فرغ دخول ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ علت متوسطہ تعریف میں داخل ہے کیونکہ وہ واسطہ ہے جو فاعل و متفعل کے درمیان واقع ہے لیکن وہ قید اخیر سے خارج ہو جاتی ہے جیسا کہ گزرا۔

قولہ اذعلت:۔ یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ علت متوسطہ جو فاعل و متفعل کے درمیان واسطہ ہے وہ کیسے؟ جواب یہ کہ علت شئی کی علت اس شئی کی علت بواسطہ ہوتی ہے کیونکہ مثلاً آہ کہ علت ہے ب کے لئے اور ب علت ہے ج کے لئے تو آہ علت ہو ج کے لئے لیکن ب کے واسطے سے مگر ب اس امر میں واسطہ نہیں کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچے۔ اس لئے کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا چہ جائیکہ کوئی دوسری شئی ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو البتہ علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے کیونکہ معلول علت متوسطہ سے صادر ہے اور علت متوسطہ علت بعیدہ سے صادر ہے۔

قولہ فضلاً:۔ یعنی توسط فی الوصول فرع ہے تحقق وصول کی توجہ اصل منتفی ہو گیا تو فرع بدرجہ اولیٰ منتفی ہو گئی۔

وَالْقَائِنُ هُوَ امْرُؤٌ كُلُّهُ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ لِيَتَعَرَفَ أَحْكَامُهَا مِنْهُ كَقَوْلِ النِّحَاةِ الْفَاعِلُ مَرْفُوعٌ فَإِنَّهُ امْرُؤٌ كُلُّهُ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ لِيَتَعَرَفَ أَحْكَامُ جُزْئِيَّاتِهِ مِنْهُ حَتَّى يَتَعَرَفَ مِنْهُ أَنَّ نَزِيدَ امْرُفُوعٍ فِي قَوْلِهِ ضَرْبٌ نَزِيدٌ فَإِنَّهُ فَاعِلٌ

ترجمہ:۔ اور قائن وہ امر کی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے تاکہ ان جزئیات کے احکام اس امر کی سے پہچانے جائیں جیسے نخیوں کا قول الفاعل مرفوع کیونکہ وہ امر کی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے اس سے جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں یہاں تک کہ اس سے یہ پہچانا جاتا ہے کہ نَزِيدَ مرفوع ہے عرب کے قول ضرب نَزِيدَ میں اس لئے کہ وہ فاعل ہے۔

تشریح:۔ قولہ وَالْقَائِنُ۔ قانون لفظ یونانی یا سریانی ہے جو لغت میں سطر کتاب کے لئے موضوع ہے اصطلاح میں وہ امر کی ہے جو تمام جزئیات پر منطبق ہو تاکہ اس امر کی میں جزئیات کے احکام پہچانے جائیں چنانچہ علم نحو میں کل فاعل مرفوع الیہ امر کی ہے جس سے ضرب نَزِيدَ میں نَزِيدَ کا حکم معلوم ہے کہ وہ مرفوع ہو گا کیونکہ وہ ترکیب میں فاعل واقع ہے۔



وَأَمَّا كَانَ الْمُنْطِقُ أَلَةً لِأَنَّهُ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَبَيْنَ الْمَطَالِبِ الْكَسْبِيَّةِ فِي الْاِكْتِسَابِ  
وَأَمَّا كَانَ قَانُونًا لِأَنَّهُ مَسَائِلُ قَوَانِينُ كُلِّيَّةٌ مُنْطَبِقَةٌ عَلَى سَائِرِ جُزْئِيَّاتِهَا كَمَا إِذَا  
عَرَفْنَا أَنَّ السَّالِبَةَ الضَّرِيَّةَ مَنَعَكُشْ إِلَى سَالِبَةٍ دَائِمَةٍ عَرَفْنَا مَنَعَهُ أَنَّ قَوْلَنَا  
لَا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ مَحْجَرٌ بِالضَّرِيَّةِ يَنْعَكُشْ إِلَى قَوْلِنَا لَا شَيْءٌ مِنَ الْحَجَرِ بِالنَّاسِ دَائِمًا

ترجمہ: — اور منطق آلہ اس لئے ہے کہ وہ قوت عاقلہ اور مطلب کسبہ کے درمیان اکتساب میں  
واسطہ ہے اور منطق قانون اس لئے ہے کہ اس کے مسائل قوانین کلیہ ہیں جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتے  
ہیں چنانچہ جب ہم نے پہچانا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ ہوتا ہے تو ہم نے اس سے یہ پہچانا کہ  
کہ ہمارا قول لا شئی من الانسان محجر بالضروریہ کا عکس ہمارا قول لا شئی من الحجر بالناس دائمہ ہوگا۔

تشریح: — قولہ انما کان المنطق:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطق کو آلہ کس اعتبار سے کہا  
گیا ہے؟ یہ جواب یہ کہ منطق کو آلہ اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ وہ اکتساب کے وقت قوت عاقلہ اور مطالب کسبہ  
کے درمیان واسطہ ہوتی ہے۔

قولہ وانما کان قانوناً:۔ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ منطق کو قانون کہنے کی وجہ کیا ہے؟  
جواب یہ کہ منطق کے مسائل چونکہ قوانین کلیہ ہوتے ہیں جو اپنے تمام مسائل پر منطبق ہوتے ہیں اس لئے  
اس کو قانون کہا جاتا ہے چنانچہ سالبہ ضروریہ کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کا عکس سالبہ دائمہ آتا ہے  
لہذا لا شئی من الانسان محجر بالضروریہ چونکہ سالبہ ضروریہ ہے۔ اس لئے اس کا عکس لا شئی من الحجر بالناس  
دائمہ سالبہ دائمہ آئے گا۔

وَأَمَّا قَالَ تُعَصِّمُ مَرَاتِبُهَا الذِّهْنُ لِأَنَّ الْمُنْطِقَ لَيْسَ هُوَ نَفْسُهُ يَعَصِّمُ الذِّهْنُ عَنْ الْخَطَا  
وَأَلَّا كَمُ يَعْرِضُ لِلْمُنْطِقِ خَطَاٌ أَهْبَلًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ هَبَّاهُ يَخْطِئُ  
لَا هَبَّاهُ إِلَّا أَلَةً

ترجمہ: — اور مصنف نے فرمایا تعصم مراعاتها الذہن اس لئے کہ منطق بذاتِ خود ذہن کو خطا  
سے نہیں بچاتی ورنہ کسی منطق کو کبھی بھی خطا عارض نہ ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ وہ کیا اوقات  
آلہ کا لحاظ نہ کرنے کی وجہ سے خطا میں مبتلا ہو جاتا ہے

تشریح: — قولہ وانما قال:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے منطق کی تعریف میں  
تعصم مراعاتها الذہن یعنی یہ کیوں کہا کہ اس کی رعایت ذہن کو خطا سے بچاتی ہے وہ خود کیوں نہیں بچاتی  
ہے؟ جواب یہ کہ منطق کے اندر یہ صلاحیت ہے کہ وہ ذہن کو خطا سے بچائے لیکن یہ اسی وقت  
ہے جب کہ اس کا اعتبار و لحاظ کیا جائے چنانچہ چاقو میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ کاٹنے کا کام انجام دیتا  
ہے لیکن یہ اسی وقت ہے جب کہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ نرم چیزوں کے ساتھ دھار دار کی طرف مس  
کر کے ہاتھ سے حرکت دیا جائے۔

قولہ واللہ:۔ یعنی منطق بنفس نفیس ذہن کو فکری خطا سے نہیں بچاتی بلکہ اس کی رعایت  
ذہن کو فکری خطا سے بچاتی ہے کیونکہ اگر وہ بنفس نفیس خطا سے بچاتی تو کسی بھی منطق سے کبھی بھی  
خطا سرزد نہ ہوتی حالانکہ خطا سرزد ہوتی رہتی ہے جیسا کہ حدوث عالم اور قدم عالم سے متعلق  
گذرا۔ چنانچہ چاقو کا کام کاٹنا ہے۔ اس وقت جب کہ اس کا یہ لحاظ کیا جائے کہ اس کے دھار دار  
جانب سے ملائم شئی کی طرف مس کر کے حرکت دیا جائے۔ اور اگر یہ لحاظ نہ کیا جائے تو چاقو سے کبھی بھی  
کاٹا نہیں جاسکتا!۔

هَذَا هُوَ مَفْهُومُ التَّعْرِيفِ وَأَمَّا احْتِرَازُهُ فَلِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْجَنْسِ وَالْقَانُونِ بِمَنْزِلَةِ  
الْفَصْلِ يَخْرُجُ الْأَلَاتُ الْجُزْئِيَّةُ لِأَرْيَابِ الصَّنَاعَةِ وَقَوْلُهُ تُعَصِّمُ مَرَاتِبُهَا الذِّهْنُ  
عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ يُخْرِجُ الْعُلُومَ الْقَانُونِيَّةَ الَّتِي لَا تُعَصِّمُ مَرَاتِبُهَا الذِّهْنُ  
عَنِ الضَّلَالِ فِي الْفِكْرِ بَلْ فِي الْمَقَالِ كَالْعُلُومِ الْعَرُوبِيَّةِ

ترجمہ: — یہ وہ مفہوم تعریف ہے اور لیکن اس کے احترازات تو لفظ آلہ بمنزلہ جنس ہے اور قانونیہ



بمنزلہ فصل ہے جو آلات جزئیہ کو خارج کر دیتا ہے اور ان کا قول تعم مراعاتہا الذہن عن الخطاء فی الفکر  
ان علوم قانونیہ کو خارج کرتا ہے جن کی رعایت ذہن کو ضلال و گمراہی سے نہیں بچاتی بلکہ وہ قوانین  
مقال و گفتگو میں غلطی سے بچاتے ہیں جیسے علوم عربیہ

تشریح: قولہ ہذا اھو مفہوم: یعنی مذکورہ بالا توضیحات منطق کے مفہوم تعریف سے  
متعلق تھیں لیکن اب اس تعریف کے احترازا ت وجود و عدم کے اعتبار سے یہ ہیں کہ آلہ بمنزلہ جنس ہے  
اور قانونیہ بمنزلہ فصل بعید! جس سے آلات جزئیہ خارج ہو جاتے ہیں جو اباب صنعت و حرفت  
مثلاً برہمنی و سنار وغیرہ کے لئے ہوتے ہیں اور قید اخیر یعنی تعم مراعاتہا الذہن بمنزلہ فصل قریب ہے جس  
سے وہ علوم قانونیہ خارج ہو جاتے ہیں جس کی رعایت ذہن کو فکر میں نہیں بلکہ گفتگو میں بچاتی ہے  
جیسے علوم عربیہ!

قولہ كالعلوم العربیة: یہ علوم وہ ہیں جن میں سے آٹھ قواعد ہیں اور چار فروع اصول  
یہ ہیں (۱) علم متن لغت (۲) علم صرف (۳) علم اشتقاق (۴) علم نحو (۵) علم معانی (۶) علم بیان (۷) علم عروض  
(۸) علم قافیہ۔ فروع یہ ہیں (۱) علم رسم الخط (۲) علم قرص شعر قرص بفتح قاف بمعنی شعر خواندن ہے اور  
وہ علم ہے جس کے ذریعہ شعر کو پہچانا جاتا ہے کہ وہ حیوٹ سے سالم و محفوظ ہے (۳) علم انتاء نثر میں  
الخطیب والرسائل (۴) علم محاضرات جیسے تواریح وغیرہ۔

وانما كان هذا التعريف مسألاً ان كونه آلة عام من عوارضها فان الداعي  
لشيئ انما يكون له في نفسه والالية للمنطق ليست له في نفسه بل بالقياس الى  
غيره من العلوم الحكيمية ولانه تعريف بالغاية اذ غاية المنطق العصبه من الخطا  
في الفكر وغاية اشي تكون خارجة عنه والتعريف بالخارج رسم

ترجمہ:۔۔۔ اور یہ تعریف رسم اس لئے ہے کہ اس کا آلہ ہونا اس کے عوارض میں سے ایک خارج ہے  
کیونکہ شئی کا جو ذاتی ہے وہ اس کی ذات کے لئے فی نفسہ ہوتی ہے اور منطق کے لئے آلہ ہونے کا وصف

اس کی ذات میں داخل نہیں بلکہ اس کے غیر یعنی علوم حکمیہ کی طرف قیاس کے اعتبار سے ہے اور  
اس لئے کہ وہ تعریف غایت کے ساتھ ہے کیونکہ منطق کی غایت فکر میں خطا سے بچنا ہے اور شئی کی  
غایت اس سے خارج ہوتی ہے اور تعریف خارج کے ساتھ رسم کہلاتی ہے۔

تشریح: قولہ وانما كان: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے منطق کی تعریف رسموہ  
سے فرمایا حدوہ یا عرفوہ سے نہیں۔ ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ منطق کی تعریف مذکورہ چونکہ رسم ہے  
اس لئے اس کو مصنف نے رسموہ سے بیان کیا حدوہ یا عرفوہ سے نہیں۔ لیکن تعریف مذکورہ  
رسم اس لئے ہے کہ تعریف آلہ سے ہے اور آلہ ہونا عارض ہے عوارض شئی میں سے کیونکہ شئی کا  
ذاتی ہونا فی نفسہ اس شئی کے لئے ہوتا ہے اور آلہ ہونا فی نفسہ منطق کے لئے نہیں بلکہ غیر یعنی علوم حکمیہ  
کے اعتبار سے ہوتا ہے شئی کی تعریف حدی ذاتیات سے ہوتی ہے اور ذاتیات شئی کی حقیقت کا جز  
ہوتی ہیں اور تعریف یہاں عصمت عن الخطاء فی الفکر سے کی گئی ہے جو منطق کی غایت ہے اور غایت  
شئی، شئی سے خارج ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے جو تعریف خارج سے ہو وہ رسم کہلاتی ہے۔

قولہ انما يكون له: یعنی شئی کا جب فی نفسہ لحاظ کیا جائے اور اس کے ماسوا سے قطع  
نظر کیا جائے تو اس کے لئے ذاتی کا ثبوت واجب و ضروری ہو جاتا ہے۔

قولہ ليست له:۔۔۔ اس جگہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ منطق کے لئے آلہ ہونا باعتبار اس کی  
ذات کے بھی ہوتا ہے کیونکہ اس کے بعض مسائل بھی بعض کے لئے آلہ ہوتے ہیں۔ جواب اس کا یہ  
کہ بعض کے لئے یہاں آلہ ہونا بھی باعتبار بعض آخر کے ہے باعتبار اس کی ذات کے نہیں۔

وهنا فائدة جليلة وهي ان حقيقة كل علم مسأله لانه قد حصلت تلك المسائل  
اولاً ثم وضع اسم العلم بانها فلا يكون له ماهية وحقيقة واما تلك  
المسائل فمعرفة بحسب حدها وحقيقتها لا تحصل الا بالعلم بجميع مسائله  
وليس ذلك مقدماً للشروع فيه وانما المقدمة معرفتها بحسب سبب فلهذا امر  
بقوله وسأله دون ان يقول وحده الى غير ذلك من العبارات تنبيهاً على ان



## مُقَدِّمَةُ الشَّرُوعِ فِي كُلِّ عِلْمٍ سَمَكُ لَاحِدًا

ترجمہ: — اور یہاں ایک بڑا فائدہ ہے اور وہ یہ کہ ہر علم کی خاتیت اس کے مسائل ہوتے ہیں کیونکہ یہ مسائل پہلے حاصل ہوتے ہیں پھر اس کے مقابل علم کا نام رکھا جاتا ہے تو اس کی ماہیت و حقیقت ان مسائل کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے تو اس علم کی معرفت بجز وہ و بحقیقت اس کے تمام مسائل کو جاننے کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے اور وہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہے اور مقدمہ اس کی معرفت برسم ہے اسی وجہ سے مصنف نے اپنے قول و رسمہ سے صراحت بیان کیا کہ حد وہ وغیرہ الفاظ کہا۔ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کا مقدمہ فی الشروع اس کی رسم ہے نہ کہ اس کی حد۔

تشریح: — قولہ سہنا فائدہ:۔ اس فائدہ جلیلہ سے حقیقت گذشتہ کلام کا خلاصہ اور آنے والا اعتراض کی تمہید ہے کہ ہر علم کی حقیقت چونکہ اس کے مسائل ہوتے ہیں کہ واضح پہلے ان مسائل کو وضع کرتا ہے پھر ان مسائل کے مقابلہ میں علم کا نام رکھا جاتا ہے تو اس علم کی حقیقت ان مسائل کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ ہوتی پس اگر اس علم کو بجز وہ و بحقیقت معلوم کیا جائے تو پہلے اس کے تمام مسائل کو جاننا ہوگا اور ظاہر ہے یہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہو سکتا کیونکہ شروع فی العلم کا مقدمہ اس کی معرفت برسم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے رسمہ فرمایا کہ حد وہ وغیرہ الفاظ کہا اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کے شروع کا مقدمہ اس کی رسم ہوتا ہے حد نہیں۔

قولہ ولین کذلک:۔ اس کی معرفت بجز وہ و بحقیقت چونکہ شروع فی العلم پر موقوف ہوگی تو اگر شروع فی العلم موقوف ہو اس کی معرفت بجز وہ پر تو دور لازم آئے گا جو محال ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ الْعِلْمُ بِالسَّائِلِ هُوَ التَّصَدِيقُ بِهَا وَمَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِحَدِّهَا تَصَوُّرُهَا وَالتَّصَوُّرُ لَا يَسْتَفَادُ مِنَ التَّصَدِيقِ قُلْتَ الْعِلْمُ بِالسَّائِلِ هُوَ التَّصَدِيقُ بِالسَّائِلِ حَتَّى إِذَا حَصَلَ التَّصَدِيقُ بِجَمِيعِ السَّائِلِ حَصَلَ الْعِلْمُ الْمَطْلُوبُ لَكِنْ تَصَوُّرُ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ بِحَدِّهَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرِ تِلْكَ التَّصَدِيقَاتِ الَّتِي لَهَا عَلَى نَفْسِهَا فَالتَّصَوُّرُ غَيْرُ مُسْتَفَادٍ مِنَ التَّصَدِيقِ

ترجمہ: — پس اگر آپ اعتراض کریں کہ علم بالمسائل تصدیق بالمسائل ہے اور علم کی معرفت بجز وہ اس کا تصور ہے اور تصور تصدیق سے مستفاد نہیں ہوتا ہے۔ جواب میں دوں گا کہ علم بالمسائل وہ تصدیق بالمسائل ہے یہاں تک کہ جب جمیع مسائل کی تصدیق حاصل ہوگی تو علم مطلوب حاصل ہو جائے گا لیکن علم مطلوب کا تصور بجز وہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہوگا نہ کہ نفس تصدیقات پر تو تصور تصدیق سے مستفاد نہ ہوگا۔

تشریح: — قولہ فان قلت:۔ یعنی ماقبل میں یہ جو کہا گیا تھا کہ علم کی معرفت بجز وہ اس علم کے جمیع مسائل کو جاننے سے حاصل ہوتی ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوا کہ جمیع مسائل کو جاننا ان مسائل کی تصدیق ہے اور علم کی معرفت بجز وہ اس کا تصور ہے تو تصور کا تصدیق سے حاصل ہونا لازم آیا جب کہ معاملہ برعکس ہے کہ تصدیق حاصل ہوتی ہے تصور سے۔

قولہ قلت العلم:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ تسلیم ہے کہ علم جمیع مسائل تصدیق بالمسائل ہے کہ جب ان مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے تو علم مطلوب حاصل ہو جائے گا لیکن علم مطلوب کا تصور بجز وہ ان تصدیقات پر موقوف نہیں بلکہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے۔ لہذا تصور حاصل ہوا تصور ہی سے تصدیق سے نہیں۔

قَالَ وَلَيْسَ كُلُّهُ بَدِيهِيًّا وَاللَّا اسْتَغْنَى عَنْ تَعْلِيمِهِ وَلِنَظَرِيَّا وَاللَّا دَامَ اَوْ تَسْلُسَلْ بَلْ بَعْضُهُ بَدِيهِيٌّ وَبَعْضُهُ لِنَظَرِيٍّ مُسْتَفَادٌ مِنْهُ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا اور نہ کل علم منطوق بدیہی ہے ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی ہوتی اور نہ کل علم منطوق نظری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا بلکہ بعض اس کا بدیہی ہے اور بعض نظری جو مستفاد ہے بدیہی سے۔

تشریح: — بیانہ و لیس کلمہ:۔ ماقبل میں جیسا کہ گذرا کہ تمام تصورات و تصدیقات نہ بدیہی ہو سکتے ہیں اور نہ نظری بلکہ بعض ان میں سے بدیہی ہوں گے اور بعض نظری اسی طرح علم منطوق کل کے کل بدیہی نہ



ہوگا ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی لازم آتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے اسی طرح کل کے کل نظری بھی نہیں ہو سکتا ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا جو محال ہیں اس لئے بعض علم منطق بدیہی ہوگا اور بعض نظری اور یہ نظری استفادہ ہوگا بدیہی ہے۔

أقول هذا الإشارة إلى جواب معارضة توركو وتوحيها أن يقال المنطق فلا حاجة إلى تعلمه بيان الأول أنه لو لم يكن المنطق بدیہی لكان كسباً فاحتج في تحصيله إلى قانون آخر وذلك القانون أيضاً يحتاج إلى قانون آخر فإما أن يدور به الكتاب أو يتسلسل وهما محالان۔

ترجمہ: میں کہوں گا کہ یہ قول اشارہ ہے اس معارضہ کے جواب کی طرف جو یہاں وارد ہے اور اس معارضہ کی توجیہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ علم منطق بدیہی ہے تو اس کو سیکھنے کی ضرورت نہیں۔ اول کی دلیل یہ ہے کہ علم منطق اگر بدیہی نہ ہو تو کسی ہوگا جس کو حاصل کرنے کے لئے دوسرے قانون کی ضرورت ہوگی اور یہ قانون بھی دوسرے قانون کا محتاج ہوگا تو کتاب آیا بطریق دور ہوگا یا بطریق تسلسل۔ دونوں محال ہیں۔

تشریح: قولہ هذا الإشارة: ہذا کا اشارہ الیہ مصنف کا قول یس کلام بدیہی الخ ہے۔ متن میں چونکہ اختصار ملحوظ ہے اس لئے معارضہ کو بیان نہ کر کے صرف جواب کو بیان کیا گیا۔

خیال رہے کہ معارضہ اور فن مناظرہ کے بعض دوسرے اصطلاحی الفاظ مثلاً مناقضہ نقض تفصیلی۔ سند۔ منع۔ نقض اجمالی کے معنی کو سمجھ لیا جائے تاکہ معارضہ کی حقیقت اچھی طرح واضح ہو جائے کہ مستدل اگر بذریعہ دلیل کوئی مدعی کو ثابت کرے تو اس کا مقابل جس کو خصم کہا جائے اگر اس دلیل کے کسی مقدمہ معینہ کو تعین کے طور پر ہر مقدمہ کو لاسلم یا ممنوع کہہ کر منع کر دے تو اصطلاح مناظرہ میں اس کو منع کہا جائے جس کا دوسرا نام مناقضہ بھی ہے اسی کو نقض تفصیلی بھی کہا جائے اس تقدیر پر مانع اپنے منع پر دلیل قائم کرنے کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس

لئے کہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میرے نزدیک آپ کا یہ مقدمہ ثابت نہیں لہذا وہ ایسی دلیل کا طالب ہے جو اس مقدمہ کو ثابت کر دے البتہ منع کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ جس مقدمہ کو اس نے منع کیا ہے وہ مقدمہ مقدمات اولیہ بدیہیہ مسئلہ میں سے نہ ہو کہ اس کو منع کرنا جائز نہیں ہے برخلاف تجربات و متواترات کے کہ ان کو منع کرنا جائز ہے اس لئے کہ یہ غیر بدیہی دلیل و حجت نہیں ہوتے الا عند الاشتراک اور اگر وہ منع کی تائید پیش کر دے تو اس کو سند منع کہا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے لاسلم ہذا مقدمہ انما یكون كذا لکث لو كان هكذا۔ الخ لم لا يجوز ان يكون هكذا۔ اور اگر مقابل کسی غیر معین مقدمہ کو منع کرے چنانچہ یوں کہے کہ تمہاری دلیل جمیع مقدمات کیساتھ صحیح نہیں گویا اس کے نزدیک کسی مقدمہ میں خلل واقع ہے تو نقض اجمالی کہا جاتا ہے جس میں مانع کے لئے مقدمات دلیل میں سے کسی ایک کو بھی دلیل ثابت کرنا ضروری ہے اور اگر مقابل نے مقدمات دلیل میں سے کسی ایک کو بھی منع نہیں کیا نہ بالتعین نہ بالتعلیل بلکہ اس نے مستدل کی دلیل کے مقابلہ میں ایک ایسی دلیل قائم کر دی جس سے مستدل کے مدعی کی نقیض ثابت ہو تو اس کو معارضہ کہہ جاتا ہے (تفصیل مناظرہ رشیدیہ میں دیکھئے) اور یہاں پر معارضہ یہ ہے کہ دلیل سے احتیاج الی المنطق ثابت کی گئی تھی اس کے مقابلہ میں خصم نے دلیل سے منطق کی بدایت ثابت کر کے تعلم منطق کی طرف عدم احتیاج ثابت کر دی یہی معارضہ ہے۔

قولہ توجیہ ہا:۔ معارضہ کی توجیہ یہ ہے کہ ماقبل میں دلیل سے چونکہ احتیاج الی المنطق کو ثابت کیا گیا تھا اس لئے اس کے مقابلہ میں خصم نے دلیل سے منطق کی بدایت کو ثابت کر کے عدم احتیاج الی تعلم المنطق کو ثابت کیا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ منطق بدیہی ہے اس لئے کہ اگر بدیہی نہ ہو تو کسی ہوگی جس کی تحصیل کے لئے دوسرے قانون کی ضرورت پیش آئے گی اور یہ قانون بھی دوسرے قانون کا محتاج ہوگا تو کتاب آیا بطریق دور ہوگا یا تسلسل دونوں باطل ہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ منطق کسی نہیں بلکہ بدیہی ہے۔ جواب اس کا لفظ تقریر الجواب سے آگے مذکور ہے۔

قولہ بیان الاول:۔ ماقبل میں دو چیزیں بیان کی گئیں ایک منطق کا بدیہی ہونا اور دوسری







مستفاد ہوتا ہے لیکن اس نظر کی معرفت بھی دوسرے قانون کا محتاج ہو تو خود ضرور مذکور اب بھی لازم آئے گا۔ جواب یہ کہ اس تقدیر پر وہ نظر بھی بدیہی ہوگی لہذا کسی جو مستفاد ہے بدیہی سے بطریق نظر وہ نظر بھی بدیہی ہوگی جو قانون آخر سے مستغنی ہوگی۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِنَّ مَقَامَيْنِ الْأَوَّلُ الْاِحْتِیاجُ إِلَى نَفْسِ الْمَنْطِقِ وَالثَّانِي الْاِحْتِیاجُ إِلَى تَعْلُمِهِ  
وَالدَّلِيلُ أَنَّهَا يَنْتَهِي عَنْ عَلَى ثُبُوتِ الْاِحْتِیاجِ إِلَيْهِ لَا إِلَى تَعْلُمِهِ وَالْمَعَارِضَةُ الْمَذْكُورَةُ وَأَنَّ  
فَرْضًا أَنَّهُمَا لَا تَدُلُّ إِلَّا عَلَى الْأَسْتِغْنَاءِ عَنْ تَعْلُمِ الْمَنْطِقِ وَهُوَ لَا يَتَقَضَى الْاِحْتِیاجُ  
إِلَيْهِ فَلَا يَتَّبَعُ أَنْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْلُمِ الْمَنْطِقِ لَكُونِهِ ضَرُورًا بِأَجْمَعٍ أَجْزَائِهِ أَوْ لَكُونِهِ مَعْلُومًا  
بِشَيْءٍ آخَرَ وَتَكُونُ الْحَاجَةُ مَاسَّةً إِلَى نَفْسِهِ فِي تَحْصِيلِ الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ فَالْمَذْكُورُ فِي مَعْرُضِ  
الْمَعَارِضَةِ لَا يَصْلُحُ لِلْمَعَارِضَةِ لِأَنَّهَا الْمُقَابِلَةُ عَلَى سَبِيلِ الْمُنَافَاةِ

ترجمہ: — اور آپ جان لیں کہ یہاں پر دو باتیں ہیں پہلی نفس منطق کی طرف محتاج ہونے کی  
اور دوسری منطق کے پڑھنے کی طرف محتاج ہونے کی اور دلیل منطق کی طرف محتاج ہونے کے ثبوت پر قائم  
ہو چکی ہے نہ کہ اس کے پڑھنے کے ثبوت پر اور معارضہ مذکورہ کہ اگر ہم تمام ہونا فرض کریں تو وہ تعلم منطق  
سے صرف استغناء پر دلالت کریگا اور وہ منطق کی طرف محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے لہذا الجید نہیں ہے  
کہ منطق کے تعلم کا محتاج ہونا اس لئے نہ ہو کہ وہ جمیع اجزاء کیساتھ بدیہی ہے یا اس لئے کہ وہ شئی آخر کے ذریعہ  
سے معلوم ہے اور نفس منطق کی ضرورت علوم نظریہ کی تحصیل میں ہو پس معارضہ کے مقام پر جو کچھ  
مذکور ہوا وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ معارضہ کہتے ہیں اس مقابلہ کو جو مخالفت  
کے طور پر ہو۔

تشریح: — قولہ اعلم۔ کا استعمال تین جگہوں پر ہوتا ہے ایک وہ جب کہ کسی اہم بات کو بیان  
کرنا مقصود ہو دوسرا جب کہ کوئی بات دوران گفتگو چھوٹ جائے تو اس کے ذریعہ بیان کیا جائے دوسرا

جب کہ کسی سوال کا جواب دینا مقصود ہو۔ یہاں یہی تیسری صورت ہے کہ معارضہ بھی ایک سوال ہے جس  
کا یہ دوسرا جواب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہاں پر دو دعویٰ ہیں ایک نفس منطق کی جانب احتیاج  
کا ثبوت اور دوسرا منطق کے تعلم سے استغناء کا ثبوت اور احتیاج الی المنطق پر جو دلیل قائم کی گئی ہے  
اس کا تعلق نفس منطق کے احتیاج کے ثبوت سے ہے اور معارضہ کا تعلق تعلم منطق کے استغناء سے  
ہے لہذا یہ معارضہ اپنے محل پر نہیں ہے۔

قوائم مقامین:۔ یہ تشبیہ ہے اس کا واحد مقام بفتح میم یعنی محل قیام ہے لیکن یہاں اس  
سے مراد دعویٰ ہے۔ بعض نے اس کو بضم میم بھی پڑھا ہے لیکن اس تقدیر پر عبارات شرح کی تطبیق کے  
لئے تکلفات کا احتیاج لازم آئے گا۔

قولہ وان فرضنا۔ یعنی معارضہ مذکورہ اوّلًا وہ خود ہی محل بحث ہے لیکن اگر اس کو تام  
فرض کر لیا جائے اور ان پر ایرادات سے قطع نظر کیا جائے تو تعلم منطق سے استغناء ثابت ہوتا ہے جب  
کہ ما قبل میں نفس منطق کی جانب احتیاج کو بیان کیا گیا ہے ظاہر ہے یہ اس کا منافی نہیں!

قولہ فالمدکور:۔ یعنی معارضہ جو اس مقام پر وارد ہے وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں  
رکھتا ہے اس لئے کہ خصم کا مدعی ہو کہ نفس منطق کی جانب احتیاج کو ثابت کرتا ہے اس لئے معارض  
کے لئے ضروری ہو کہ وہ نفس منطق کی جانب احتیاج کے ثبوت کو دلیل خلف سے نفی کرے اور یہاں  
معارض نے تعلم منطق کے احتیاج کی نفی کیا ہے اور ظاہر ہے تعلم منطق کی جانب احتیاج خصم کا مدعی نہیں  
بلکہ اس کا مدعی نفس منطق کی جانب احتیاج کو ثابت کرتا ہے لہذا معارضہ اپنے محل پر نہیں ہے۔  
کیونکہ معارضہ کہتے ہیں اس مقابلہ کو جو مخالفت کے طور پر ہو یعنی اس کے خلاف دلیل قائم کرنے کو  
معارضہ کہتے ہیں جس پر استدلال نے دلیل قائم کیا ہے ظاہر ہے وہ یہاں موجود نہیں

قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ الثَّانِي مَوْضِعُ الْمَنْطِقِ مَوْضِعٌ كُلُّ عِلْمٍ مَا يَحْتَاجُ فِيهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الَّتِي  
تَحْتَاجُ لَهَا هُوَ أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا  
وَالْتَصَدَّقُ بِقِيَّتِهِ لِأَنَّ الْمَنْطِقَ يَحْتَاجُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تَوْصِلُ إِلَى مَجْهُولٍ لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا



وَمِنْ حَيْثُ أَتَاهَا تَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَدُّيقِ أَمَّا تَوَقُّفًا قَرِيبًا لِّكُونِهَا قَضِيَّةً وَعَكْسَ قَضِيَّةً وَتَقْيِضَ قَضِيَّةً وَأَمَّا تَوَقُّفًا بَعِيدًا لِّكُونِهَا مَوْضُوعَاتٍ وَتَحْوِلَاتٍ

ترجمہ: ——— مصنف نے فرمایا کہ دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں ہے ہر علم کا موضوع وہ ہے جس میں اس کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے جو اس علم کو من حیث ہو ہو یعنی لذاتہ لاحق ہوتے ہیں آیا بواسطہ امر مساوی یا بواسطہ جزئی لاشی لاحق ہوں لہذا منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری یا تصدیقی کا موصول ہوں اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصول الی التصور موقوف ہو جیسے ان کا کلی ہونا، جزئی ہونا اور ذاتی ہونا اور عرضی ہونا اور جنس ہونا اور فصل ہونا اور عرض ہونا اور خاص ہونا اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصول الی التصدیق موقوف ہے آیا توقف قریب ہے جیسے ان کا قضیہ و عکس و قضیہ و تقیض قضیہ ہونا اور یا توقف بعید ہے جیسے ان کا موضوعات و تحولات کا ہونا۔

تشریح: ——— بیانہ البحث الثانی:۔ ابتدائی میں گذرا کہ مقدمہ میں دو بحثیں ہوں گی پہلی بحث مابیت منطق اور بیان حاجت الیہ میں اور دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں اور جب پہلی بحث مکمل ہو چکی تو اب دوسری بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ ہر علم کا موضوع چونکہ وہ ہوتا ہے جس میں اس کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے جو اس علم کو من حیث ہو ہو لاحق ہو اس لئے منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو قرار دیا گیا کہ ان کے عوارض ذاتیہ سے بھی اس علم میں بحث کی جاتی ہے کیونکہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری یا تصدیقی کا موصول ہوں اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصول الی التصور موقوف ہو۔ مثلاً ان کا کلی ہونا، جزئی ہونا ذاتی ہونا۔ عرضی ہونا۔ جنس ہونا، فصل ہونا، وغیرہ اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصول الی التصدیق موقوف ہے آیا موقوف توقف قریب ہے مثلاً ان کا قضیہ و عکس قضیہ وغیرہ ہونا یا توقف بعید ہے مثلاً ان کا موضوعات و تحولات ہونا۔

قولہ ما یبحث فیہ:۔ بحث ماخوذ ہے بحث سے وہ چند معنوں پر لولا جاتا ہے (۱)

۱) طلب و کشف پر چنانچہ کہا جاتا ہے بحث من الامر عنہا و بحث کذا ای کشف و طلبت دس صفر یعنی کھودنے پر چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فبعث اللہ غراباً یبحث فی الارض ای یخفر الارض (۳) بحث کے رجوع پر یہاں یہی تیسرا معنی مراد ہے ملا جلال میں ہے ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ ای يرجع البحث الیہا۔ لفظ فیہ میں ضمیر مجرور کا مرجع علم ہے اور عن بمعنی الی ہے اور عوارض جمع عارضۃ بمعنی پیش آنے والا اور عوارضہ کی ضمیر مجرور کا مرجع ما موصول ہے جس سے مراد امر ہے۔ معنی یہ ہو کہ موضوع علم وہ امر ہے جس کے عوارض ذاتیہ کی طرف علم میں بحث کو رجوع کیا جاتا ہے۔

بیانہ لما ہو هو۔ اس میں لفظ ما موصول ہے اور پہلی ضمیر ما موصول کی طرف راجع ہے اور دوسری شئی کی طرف۔ اصل عبارت یہ ہے تلحق الشئی للامر الذی ہو یعنی ذلک الامر ہو یعنی ذلک الشئی حاصل یہ ہو ا تلحق الشئی لذاتہ

بیانہ عنہا۔ ضمیر مونث مجرور کا مرجع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہے اسی طرح انہا توصل اور من حیث انہا میں انہا کی ضمیر مونث منصوب کا مرجع اور علیہا الموصول میں علیہا اور لکونہا کی ضمیر مونث مجرور کا مرجع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہے اسی طرح آئندہ ہر ضمیر مونث کا مرجع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہے۔

أَقُولُ قَدْ سَمِعْتُ أَنَّ الْعِلْمَ لَا يَتِمُّ إِلَّا عِنْدَ الْعَقْلِ الْأَبْعَدُ الْعِلْمُ بِمَوْضُوعِهِ وَلَمَّا كَانَ مَوْضُوعُ الْمُنْطِقِ أَخْصَصَ مِنْ مُطْلَقِ الْمَوْضُوعِ وَالْعِلْمُ بِالْخَاصِّ مُسَبَّوقٌ بِالْعِلْمِ بِالْعَامِّ وَجَبَ أَوَّلًا تَعْرِيفُ مُطْلَقِ مَوْضُوعِ الْعِلْمِ حَتَّى يَحْصَلَ مَعْرِفَةُ مَوْضُوعِ عِلْمِ الْمُنْطِقِ فَمَوْضُوعُ كُلِّ عِلْمٍ مَا يَبْحَثُ فِي ذَلِكَ الْعِلْمُ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ كَبَدَنِ الْإِنْسَانِ لِعِلْمِ الطَّبِّ فَإِنَّهُ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِهِ مِنَ حَيْثُ الصَّحَّةُ وَالْمَرَضُ وَكَالْكَلِمَةِ لِعِلْمِ الْخَوَفَانَةِ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِهَا مِنَ حَيْثُ الْأَعْرَابُ وَالْبَنَاءُ

ترجمہ: ——— اور میں کہتا ہوں کہ آپ سنے ہوں گے کہ علم، عقل کے نزدیک متنازع نہیں ہوتا مگر اس



کے موضوع کو بیان لینے کے بعد اور جب کہ منطق کا موضوع بمقابلہ مطلق موضوع کے خاص ہے اور علم بالخاص مسبق ہے علم بالعام کے تو ضروری ہوگا کہ پہلے مطلق موضوع کی تعریف کی جائے یہاں تک کہ علم منطق کے موضوع کی معرفت حاصل ہو جائے تو ہر علم کا موضوع وہ ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے جیسے بدن انسان علم طب کے لئے کیونکہ اس میں بدن انسان کے احوال سے صحت و مرض کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے اور جیسے کلمہ علم نحو کے لئے کیونکہ اس میں کلمہ کے احوال سے معرب و مبنی ہونے کے حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

تشریح: قولہ اقول: یہ گویا جواب ہے اس سوال کا کہ موضوع کو مقدمہ میں کیوں بیان کیا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ علوم کے درمیان امتیاز چونکہ موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے مقدمہ میں موضوع کو بیان کیا جاتا ہے۔

قولہ لما کان: یہ اس سوال کا جواب ہے کہ دوسری بحث جب موضوع منطق کے بیان میں ہے تو تعریف یہاں موضوع منطق کی ہونی چاہیے مطلق موضوع کی نہیں۔! جواب یہ کہ موضوع منطق چونکہ خاص ہے اور مطلق موضوع عام اور خاص کا علم عام کے علم کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کو بیان کیا گیا کہ اس سے موضوع منطق کی تعریف معلوم ہو جائے۔

قولہ فہو موضوع کل: علم عام سے چونکہ علم خاص حاصل ہوتا ہے اس لئے پہلے مطلق موضوع کو بیان کیا گیا کہ اس سے موضوع منطق معلوم ہو جائے خلاصہ یہ کہ علم کا موضوع وہ ہے کہ اس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے چنانچہ بدن انسان موضوع ہے علم طب کا کہ اس علم میں بدن کے احوال سے صحت و مرض کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح کلمہ و کلام موضوع ہے علم نحو کا کہ علم نحو میں ان دونوں کے احوال سے معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

سوال موضوع علم کو موضوع کہنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب موضوع چونکہ بعینہ یا اس کا جزر یا اس کی نوع یا اس کا عرض ذاتی یا اس کے عرض ذاتی کی نوع اس علم کے مسئلہ کا موضوع ہوتا ہے اور موضوع علم کا عرض ذاتی اس علم کے مسئلہ کا محمول ہوتا ہے اس لئے اس کو موضوع کہا جاتا ہے چنانچہ کل جسم طبعی فلا شکل طبعی۔ کل صورت قبل الکوّن و الفساد۔ کل حیوان فلا قوۃ لاسہ۔ کل حرکت منطبقہ علی

الزمان۔ کل حرکتین مستقیمین لا بد من السكون بینہما حکمت طبعی کے مسائل ہیں۔ پہلا مسئلہ میں جسم طبعی بعینہ موضوع ہے اور دوسرے میں اس کا جزر یعنی صورت اور تیسرے میں حیوان جو جسم طبعی کی ایک نوع ہے اور چوتھے میں حرکت جو جسم طبعی کا عرض ذاتی ہے اور پانچویں میں حرکت مستقیمہ جسم طبعی کے عرض ذاتی کی ایک نوع ہے۔

قولہ عوارضہ الذاتیہ: عوارض ذاتیہ جمع ہے عرض ذاتی کی اور عرض سے مراد وہ ہے جو شئی پر محمول اور اس سے خارج ہو لیکن عرض ذاتی سے مراد وہ ہے جس کا منشا ذات ہو اس تین طریقے پر جو عبارت میں مذکور ہے اور بحث عوارض ذاتیہ سے مراد وہ ہے کہ ان کو موضوع علم پر حمل کیا جائے چنانچہ علم نحو میں ہے الکلمۃ انما معرب أو مبنی یا اس کے انواع پر حمل کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے الحروف نکلمہ مبنیہ یا اس کے عوارض ذاتیہ پر حمل کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے المعرب اللفظی اما مرفوع أو منہو اد مجرور أو مجزوم۔

عوارض ذاتیہ کو مباحث و مطالب و مسائل و نتائج بھی کہا جاتا ہے حمل و بحث کی حیثیت سے ان کو مباحث کہا جاتا ہے اور ان سے سوال کی حیثیت سے مسائل کہا جاتا ہے اور ان کو طلب و حصول کی حیثیت سے مطالب کہا جاتا ہے اور برہین سے استخراج کی حیثیت سے نتائج کہا جاتا ہے لہذا اسمی منفرد ہوا اور اسماء متعدد۔

قولہ من حیث الصحتہ: یہ قید ہے معروض کی جو استفادہ ہے احوال کی اضافت سے احوال کا وہ بیان نہیں اور الصحتہ والمرض سے قبل استعداد محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے من حیث استعداد الصحتہ والمرض اور حیثیت کی قید موضوع کے تتمہ میں سے ہے۔ علم میں اس سے بحث نہیں کی جاتی ہے کذا الحال من حیث الاعراب والبناء۔

والعوارض الذاتیہ فی التي تلحق الشئ لیماء هو ای لذاتہ کا تعجب الا حق لذات الانسان أو تلحق الشئ لجزئہ بالحرکتہ بالامادۃ الا حقہ للاسان بواسطۃ انہ حیوان أو تلحقہ بواسطۃ امر خارج عنہ مساولہ کا لفظک العارض للانسان



### بواسطۃ التعجب

ترجمہ: — اور عوارض ذاتیہ وہ ہیں جو شئی کو لما هو هو یعنی لذاتہ لاحق ہوں جیسے تعجب ہو ذات انسان کو لاحق ہے یا شئی کو اس کے جزء کی وجہ سے لاحق ہو جیسے حرکت بالارادہ ہو انسان کو اس واسطہ سے لاحق ہے کہ وہ حیوان ہے یا شئی کو ایسے امر کے واسطہ سے لاحق ہے جو اس سے خارج و مساوی ہے جیسے ضحک ہو انسان کو تعجب کے واسطہ سے لاحق ہے۔

تشریح: — قولہ عوارض ذاتیہ: عوارض ذاتیہ رک جن سے علوم میں بحث کی جاتی ہے وہ ہیں جو شئی کو لما هو هو یعنی لذاتہ لاحق ہو جیسے تعجب ہو ذات انسان کو لاحق ہے کہ وہ انسان کو لذاتہ لاحق ہے جزء یعنی ناطق کے واسطہ سے نہیں یا شئی کو جزء کے واسطہ سے لاحق ہو جیسے حرکت بالارادہ انسان کو حیوان کے واسطہ سے لاحق ہے کہ حیوان جزء ہے انسان کا یا شئی کو ایسے امر خارج کے واسطہ سے لاحق ہو کہ وہ اس کا مساوی ہے جیسے ضحک انسان کو تعجب کے واسطہ سے لاحق ہے کہ تعجب انسان سے خارج اور اس کا مساوی صادق میں ہے اس طور پر کہ انسان جب بھی صادق آئے تو تعجب بھی صادق آئے۔

خیال رہے کہ عوارض ذاتیہ میں جو عروض ہے وہ بمعنی حمل ہے اور حمل سے مراد حمل موافق یعنی حمل ہو ہو ہے حمل اشتقاق یعنی حمل ہو دو ہو نہیں کیونکہ کلی کا حمل اپنے افراد پر بھی حمل معتبر ہے تو عارض جو کلی ہے اس کی مثال ناطق، ضاحک، ماشی، متعجب و متحرک بالارادہ وغیرہ درست ہیں ان کے مبادی۔ نطق۔ ضحک۔ ماشی۔ تعجب حرکت بالارادہ وغیرہ درست نہیں کیونکہ ان کا حمل بالمواطات افراد انسان پر نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ زید نطق نہیں کہا جاتا ہے بلکہ زید ذو نطق کہا جاتا ہے جو معتبر نہیں۔

والتفصیل هناك ان العوارض من شئ لان ما يعرض لشيء اما ان يكون عروضه لذاته  
اول جزئيه او لامر خارج عنه والامر الخارج عن المعروف اما مساو له او اعظم منه

او اخص منه اومباين له فالثلاثة الاول وهي العارض لذات المعروف والعارض لجزئيه والعارض للمساوي تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروف اما العارض لذات فظاهري واما العارض للجزء فلان الجزء داخل في الذات والمستند الى ما هو في الذات مستند الى الذات في الجملة واما العارض للامر المساوي فلان المساوي يكون مستندا الى ذات المعروف والعارض مستندا الى المساوي والمستند الى المستند الى الشئ مستندا الى ذلك الشئ فيكون العارض ايضا مستندا الى الذات

ترجمہ: — اور تفصیل یہاں یہ ہے کہ عوارض چھ ہیں کیونکہ جو چیز شئی کو عارض ہوتی ہے یا اس کا عروض لذاتہ ہے یا لجزئہ ہے یا ایسے امر کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہے اور وہ امر جو معروف سے خارج ہے یا اس کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے یا اس سے خاص یا اس کا مباين ہے لہذا پہلا تین اور وہ ایک یہ کہ ذات معروف کو عارض ہو اور دوسرا یہ کہ اس کے جزء کو عارض ہو اور تیسرا یہ کہ اس کے مساوی کو عارض ہو۔ اعراض ذاتیہ نام کی وجہ یہ کہ وہ ذات معروف کو مستند ہے لیکن ذات کو عارض تو وہ ظاہر ہے اور لیکن وہ جو کہ جزء کو عارض ہو اس لئے کہ جزء ذات میں داخل ہے اور وہ شئی جو مستند ہو مافی الذات کی طرف وہ ذات کی طرف فی الجملة مستند ہوتی ہے اور لیکن وہ جو امر مساوی کو عارض ہو تو اس لئے کہ مساوی مستند ہوتا ہے ذات معروف کی طرف اور عارض مستند ہوتا ہے مساوی کی طرف اور جو شئی مستند الی الشئ کی طرف مستند ہو وہ اس شئی کی طرف مستند ہوتا ہے لہذا عارض بھی ذات کی طرف مستند ہوگا۔

تشریح: — قولہ والتفصیل: اس سے قبل جو تین قسمیں گذریں وہ عوارض ذاتیہ کی تھیں لیکن مطلق عوارض کی کل چھ قسمیں ہیں۔ تفصیل یہ ہے کہ جو چیز شئی کو عارض ہو وہ شئی یعنی معروف کو لذاتہ عارض ہے یا معروف کے جزء کے واسطہ سے یا ایسے امر کے واسطہ سے جو معروف سے خارج ہے لیکن وہ امر جو معروف سے خارج ہے عام ہے وہ یا معروف کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے یا اس سے خاص یا اس کا مباين ہے۔ ان میں سے پہلا تین عوارض کو عوارض ذاتیہ کہا



جاتا ہے اور اخیر تین عوارض کو عوارض غریبہ کہا جاتا ہے اس پر مناطہ متقدمین و متاخرین کا اتفاق ہے لیکن وہ عرض ہوشی پر ایسے امر کے واسطے سے محول ہو جو اس شئی سے عام اور اس کا جزو ہو چنانچہ حرکت کہ وہ انسان پر حیوان کے واسطے سے محول ہوتی ہے اور حیوان انسان سے عام اور اس کا جزو ہے ایسے عرض سے متعلق متقدمین و متاخرین کا اختلاف ہے کہ وہ عوارض ذاتیہ میں سے ہے یا عوارض غریبہ میں سے۔ متقدمین اور متاخرین کی ایک جماعت جن میں سے خود شارح اور اس کے متبعین ہیں اس کے عرض ذاتی ہونے کے قائل ہیں اور بقیہ متاخرین جن میں سے علامہ تفتازانی بھی ہیں اس کو عوارض غریبہ میں شمار کرتے ہیں۔ والتفصیل فی المطولات مذکور۔

قولہ ہناک :- اس قید سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ عوارض کی تفصیلات اس مقام پر یہ ہیں لیکن دوسرے مقام پر ان کی تفصیلات دوسری ہیں۔ چنانچہ اس کی تقسیم لازم و مفارق۔ دائم و غیر دائم کی طرف اسی طرح اس کا عرض عام و خاصہ ہونا وغیرہ وغیرہ۔

قولہ تسمی اعراضاً ذاتیہ۔ یعنی پہلے تین عوارض کو جو معروض کو لذاتہ عارض ہے یا جزو کے واسطے سے یا امر خارج کے واسطے سے عوارض ذاتیہ کہا جاتا ہے کیونکہ تینوں حقیقہ ذات معروض کو عارض ہوتے ہیں لیکن پہلا مثلاً تعجب جو ذات انسان کو لاحق ہے ظاہر ہے وہ ذات معروض کی طرف منسوب ہے لیکن دوسرا اس لئے کہ وہ عارض ہے جزو کے واسطے سے اور جزو داخل ہے ذات میں اور جو منسوب ہو مافی الذات کی طرف وہ فی الجملہ ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے چنانچہ حرکت بالالادہ جو عارض ہے انسان کو اس واسطے سے کہ وہ حیوان ہے یعنی حرکت بالالادہ اگرچہ حیوان کو عارض ہے لیکن چونکہ حیوان انسان کا جزو ہے اس لئے وہ حقیقہ انسان ہی کو عارض ہے لیکن تیسرا اس لئے کہ جو عارض ہو امر مساوی کے واسطے سے اگرچہ وہ امر مساوی کو عارض ہو تا ہے لیکن امر مساوی چونکہ منسوب ہے ذات معروض کی طرف تو وہ حقیقہ ذات معروض ہی کو عارض ہوا۔ کیونکہ جو منسوب ہو منسوب الی الشئی کی طرف وہ اس شئی کی طرف منسوب ہوتا ہے چنانچہ محک اگرچہ تعجب کو لاحق ہے لیکن چونکہ تعجب انسان کا امر مساوی ہے یعنی تعجب جہاں بھی صادق آتا ہے انسان بھی صادق آتا ہے لہذا محک انسان ہی کو لاحق ہوا۔

والتلاتہ الاخیرۃ وہی العارضۃ لامر خارج عمد من المعروض کا محکمۃ الاحقۃ بلا بیض بواسطۃ انہ جسم و هو عمد من الابین وغیرہ والعارضۃ للخارج الاخص کا محک العارضۃ للحیوان بواسطۃ انہ انسان و هو اخص من حیوان والعارضۃ بسبب المبین کا محکمۃ العارضۃ لئلا وبسبب الناس وہی مبیانہ لئلا تسمی اعراضاً غریبۃ لئلا فیہا من الغرابۃ بالقیاس الی ذات المعروض

ترجمہ :- اور آخر تینوں عوارض کو اور وہ عارض ہے ایسے امر خارج کے واسطے سے جو معروض سے عام ہے جیسے وہ حرکت جو ابیض کو لاحق ہے اس واسطے سے کہ وہ جسم ہے اور وہ ابیض وغیرہ سے عام ہے اور وہ عارض جو خارج خاص کے واسطے سے ہو جیسے محک جو حیوان کو عارض ہے اس واسطے سے کہ وہ انسان ہے اور وہ حیوان سے خاص ہے اور وہ عارض جو مبین کے سبب سے ہو جیسے خلالت جو عارض ہے پانی کو آگ کی وجہ سے اور آگ مبین ہے پانی کا۔ امر غریبہ نام اس سے رکھا جاتا ہے کہ اس میں عزابت و دوری ذات معروض کی طرف قیاس کر کے ہے۔

تشریح :- قولہ والتلاتہ :- یعنی آخر تینوں عوارض جن میں سے ایک وہ ہے جو ایسے امر خارج کے واسطے سے عارض ہو جو معروض سے عام ہے مثلاً حرکت جو ابیض کو جسم کے واسطے سے عارض ہو ظاہر ہے جسم ابیض وغیرہ سے عام ہے دوسرا وہ ہے جو خارج خاص کے واسطے سے عارض ہو جیسے محک حیوان کو انسان کے واسطے سے ظاہر ہے انسان حیوان سے خاص ہے تیسرا وہ ہے جو مبین کے واسطے سے عارض ہو جیسے حرارت پانی کو آگ کے واسطے سے ظاہر ہے آگ پانی کا مبین ہے۔

قولہ بواسطۃ :- واسطہ کی تین قسمیں ہیں (۱) واسطہ فی الاثبات (۲) واسطہ فی الثبوت (۳) واسطہ فی العروص۔ واسطہ فی الاثبات وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ کسی نسبت کا علم و تصدیق حاصل ہو جیسے متغیر کہ وہ حدوث عالم کے علم تصدیق حاصل ہونے کا ذریعہ ہے واسطہ فی الثبوت وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ ذوالواسطہ میں حقیقہ کوئی صفت پیدا ہو واسطہ فی العروص وہ



واسطہ ہے جس کے ذریعہ ذوالواسطہ میں مجازاً کوئی صفت مائی جائے، واسطہ فی الثبوت ہونے پر کبھی دو صفتیں ہوتی ہیں ایک صفت سے واسطہ متصف ہوتا ہے اور دوسری سے ذوالواسطہ جیسے قلم کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت واسطہ فی الثبوت تو یہاں ایک حرکت ہاتھ کی صفت ہے اور دوسری حرکت قلم کی صفت ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونے پر کبھی صرف ایک صفت ہوتی ہے جس سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے ایسے واسطہ کو سفیر محض کہا جاتا ہے جیسے زخمی کرنے کے لئے چاقو واسطہ فی الثبوت ہے لیکن یہاں زخم صرف زخمی کی صفت ہے چاقو کی صفت نہیں اور واسطہ فی العروض میں ہمیشہ ایک ہی صفت ہوتی ہے جس سے صرف واسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے صندوق میں بند چیز کی حرکت کے لئے صندوق کی حرکت واسطہ فی العروض ہے تو یہاں ایک ہی حرکت ہے جو صندوق کی صفت ہے اور جو چیز اس میں بند ہے اس کی صفت نہیں۔

سوال واسطہ کی جب تین قسمیں ہیں تو یہاں اس سے کونسی قسم مراد ہے اور ما قبل میں الاستنادھا الى ذات المعروض سے کس واسطہ کی نفی کی گئی ہے؟ جواب مناطقہ کا اس میں اختلاف ہے بعض کا خیال ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کی پہلی قسم ہے اور الاستناد ہا سے ان دونوں واسطوں کی نفی کی گئی ہے۔ بعض نے کہا کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی الثبوت کی پہلی قسم ہے اور الاستناد ہا سے اسی واسطہ کی نفی ہے علامہ سید شریف کا خیال ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی العروض ہے اور الاستناد ہا سے اسی واسطہ کی نفی ہے۔

قولہ كالحراية :- اس سے واسطہ فی الثبوت مراد لیا گیا ہے کیونکہ حرارت ہوا پانی کے ساتھ قائم ہے اس حرارت کا غیر ہے ہوا آگ کے ساتھ قائم ہے لیکن اگر واسطہ فی العروض مراد لیا جائے تو اس کی مثال رنگ ہوگا جو جسم کو سطح کے واسطہ سے لاحق ہوتا ہے۔

قولہ تسمى اعراضاً غريبة :- یعنی اخیر تینوں عوارض کو عوارض غریبہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ذات معروض سے غایت و دوری میں واقع ہیں ان میں سے اخیر تو ظاہر ہے کہ وہ حقیقہ معروض کے مابین کو عارض ہوتا ہے اگرچہ اس کا عارض معروض کو بھی ہوتا ہے لیکن پہلا اس لئے کہ اس کا عارض حقیقہ معروض کے عام کو ہوتا ہے۔ ظاہر ہے عام و خاص میں تصادق نہیں ہوتا کہ ہر ایک

دوسرے کے ساتھ صادق آئے ہیں حال دوسرے میں کہ وہ معروض کو خاص کے واسطہ سے عارض ہوتی

والعلوم لا يبحث فيها إلا عن الأعراض الذاتية لموضوعاتها فلماذا قال عن عوارضها التي تلحقها لما هو هو الخ إشارة إلى الأعراض الذاتية وإقامة للمحل مقام المحل و

ترجمہ :- اور علوم میں ان کے موضوعات کے عوارض ذاتیہ سے ہی بحث کی جاتی ہے اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا عن عوارضها التي تلحقها لما هو هو الخ اشارہ کرتے ہوئے عوارض ذاتیہ کی طرف اور محل کو محل ودد کی جگہ قائم کرتے ہوئے۔

تشریح :- قولہ والعلوم :- یہ محض اضافی ہے کہ علوم میں ان کے موضوعات کے عوارض ذاتیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے۔ عوارض غریبہ سے نہیں۔ اسی وجہ سے مصنف نے عوارض ذاتیہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا عن عوارضها التي تلحقها لما هو هو الخ کہ علوم میں مقصود ان کے موضوع کے احوال کو بیان کرنا ہے۔ اور موضوع کے احوال حقیقہ شئی کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں کیونکہ عوارض غریبہ وہ دوسری چیزوں کے احوال ہوتے ہیں۔ تو وہ عوارض غریبہ ان چیزوں کی طرف قیاس کر کے عوارض ذاتیہ ہیں چنانچہ حرکت ابیض کے اعتبار سے عرض غریب ہے کہ اس امر خارج عام جسم کے واسطہ سے عارض ہوتی ہے اور ہی حرکت جسم کے اعتبار سے عرض ذاتی ہے لہذا حرکت سے بحث اس علم میں ہوگی جس کا موضوع جسم ہے اور وہ حکمت طبعیہ ہے کہ اس کا موضوع جسم طبعی ہے یونہی حرارت پانی کے لحاظ سے عرض غریب ہے اور آگ کے لحاظ سے عرض ذاتی ہے لہذا حرارت سے بحث اس علم میں ہوگی جس کا موضوع آگ ہو۔ اس کی تائید کتاب التحصیل کی یہ عبارت کرتی ہے لو كانت الأعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل كل علم في كل علم و صار النظر ليس في موضوع فخصص و لكان العلم الجزئي علماً كلياً و لما كانت العلوم متباينة یعنی علوم میں اگر عوارض غریبہ سے بحث ہو تو تین طریقے سے خرابی لازم آئے گی ایک یہ کہ ہر ایک علم دوسرے علم میں داخل ہو جائے گا کیونکہ بلاشبہ ہر علم مثلاً علم طبعی کے موضوع یعنی جسم کا عارض ذاتی و دوسرا مثلاً علم الہی کے موضوع یعنی موجود بکا



موجود کا عرض غریب ہوتا ہے جو اس کو امر مباین یا امر خاص یا امر عام کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے تو عوارض غریبہ کے مبحث عنہا ہونے سے علوم میں کوئی امتیاز نہ رہے گا بلکہ ایک علم دوسرے علم میں داخل ہو جائیگا دوسری یہ کہ علم جزئی مثلاً احوال اکبر سے بحث کا علم کلی یعنی علم طبعی ہونا لازم آئے گا کیونکہ اکبر جسم طبعی کی نوع ہے۔ تیسری یہ کہ علوم ایک دوسرے سے متباین نہ ہوں گے اس لئے کہ متباین علوم متباین موضوعات سے ہوتے ہیں اور متباین موضوعات متباین عوارض سے ہوتے ہیں

قولہ اشارۃً :- یہ قال کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے اور اقامۃً للحد کا عطف اسی پر ہے معنی یہ کہ مصنف نے فرمایا یہ اشارہ کرتے ہوئے کہ عوارض سے مراد عوارض ذاتیہ ہے اور قائم کرتے ہوئے حد کو محدود کی جگہ پر۔ حد کو محدود کی جگہ پر قائم کرنے کا مطلب یہ کہ حد سے جب حد و کا عوارض ذاتیہ ہونا واضح ہو گیا تو گویا کو یا حد محدود کی جگہ پر قائم ہو گیا۔

وَإِذَا تَمَّ هَذَا فَقَوْلُ مُوَضُّوعِ النُّطْقِ الْعُلُومَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصَدِّيقِيَّةُ لِأَنَّ النُّطْقَ بَحْثٌ عَنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ وَمَا يَبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ فَهُوَ مُوَضُّوعُ ذَلِكَ الْعِلْمِ فَيَكُونُ الْعُلُومَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصَدِّيقِيَّةُ مُوَضُّوعَ النُّطْقِ

ترجمہ :- اور جب یہ تمہید قائم ہوگی تو ہم کہیں گے کہ منطق کا موضوع معلومات تصویریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطق ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتے ہیں اور وہ جو کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہ اس علم کا موضوع ہے تو معلومات تصویریہ و تصدیقیہ منطق کے موضوع ہوتے۔

تشریح :- قولہ واذا تم هذا ہذا کا اشارہ الیہ مطلق موضوع ہے یعنی جب مطلق موضوع کو بیان کیا گیا تو اب موضوع منطق سے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ منطق کا موضوع معلومات تصویریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطق ان ہی دونوں کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور علم میں چونکہ جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہی اس علم کا موضوع ہوتا ہے اس لئے معلومات

تصویریہ و تصدیقیہ علم منطق کے موضوع ہوتے۔

قولہ لان المنطق :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی جس کا خلاصہ ماقبل میں گذرا۔ مگر خیال رہے کہ موضوع منطق سے متعلق تین مذہب ہیں۔ بعض متقدمین مناطقہ منطق کا موضوع الفاظ کو قرار دیتے ہیں بایں طور کہ وہ معانی پر دال ہیں اور دوسرا مذہب اکثر متقدمین کا یہ ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں بایں طور کہ وہ تحصیل مجہول کی طرف موہل ہوتے ہیں اور تیسرا مذہب متاخرین مناطقہ کا ہے جن میں غلامہ تفتازانی۔ صاحب مطالع۔ صاحب کشف اور خود شارح بھی ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصویری و تصدیقی ہیں۔ معقولات اولیہ ہوں یا ثانویہ ان کی دلیل یہ ہے کہ منطق جس طرح معقولات ثانیہ سے بحث کرتا ہے اسی طرح معقولات اولیہ سے بھی چنانچہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے ماہیت نوعیہ متعینہ محصلہ ہے۔ جنس ماہیت مبہم ہے اور فصل جنس کی علت ہے۔ ظاہر ہے یہ ان اشیاء کی طبعی کے احوال ہیں جو معقولات اولیہ ہیں دوسری دلیل یہ کہ بسا اوقات منطق میں نفس معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے چنانچہ ذاتیت۔ عرضیت۔ نوعیت۔ معرفت۔ کلیت۔ جزئیت۔ اعمیت۔ اخصیت وغیرہ یعنی معقولات ثانیہ کو مسائل منطق کا محمول بنا کر یوں کہا جاتا ہے۔ الجنس ذاتی۔ الخاصۃ عرضیۃ۔ حالانکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ علم کا موضوع علم کے مسائل کا محمول نہیں ہوتا۔ یعنی ہر علم میں موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے، خود موضوع سے نہیں تو اگر معقولات ثانیہ کو منطق کا موضوع مانا جائے تو فن میں نفس موضوع سے بحث کرنا لازم آئے گا جو ممنوع ہے۔

قولہ المعلومات التصوریہ :- معلومات یہاں مطلق نہیں بلکہ اس کے ساتھ صحت ایصال کی قید ملحوظ ہے۔ جس کو شارح نے شہرت کی وجہ سے چھوڑ دیا اور نہ ظاہر ہے منطق ہی کی کیا تخصیص ہے کسی فن میں بھی موضوع کے تمام حالات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان ہی حالات سے بحث ہوتی ہے جن کو فن کے اغراض و مقاصد میں دخل ہو اور منطق میں معقولات کے ان ہی احوال سے بحث ہوگی جن کو معلومات سے مجہولات تک پہنچانے میں دخل ہو اور وہ احوال ایصال اور ما یتوقف علیہ الا ایصال ہیں لیکن وہ احوال جو صحت ایصال کے ساتھ نہ ہوں ان کا موجود و معدوم ہونا ثابت فی نفس



الامر ہونا۔ مابہیات اشیاء کے مطابق یا لامطابق ہونا وغیرہ کہ منطقی ان حالات سے بحث نہیں کرتا اس لئے کہ ان کے ساتھ اس کی غرض وابستہ نہیں ہے۔

وَأَنَّهُمَا قُلْنَا إِنَّ الْمُنْطَقِيَّ يَبْحَثُ عَنِ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْمَعْلُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصَدِّيقِيَّةِ لِأَنَّهُ يَبْحَثُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تَوْصِلُ إِلَى الْجَهُولِ تَصَوُّرِيٍّ أَوْ جَهُولِ تَصَدِّيقِيٍّ كَمَا يَبْحَثُ عَنِ الْجَنْسِ كَالْحَيَوَانِ وَالْفَصْلِ كَالنَّاطِقِ وَهُمَا مَعْلُومَاتٌ تَصَوُّرِيَّاتٌ مِنْ حَيْثُ أَنََّّهُمَا كَيْفَ يَرْكَبَانِ لِيَوْصِلَ الْمَجْنُوعُ إِلَى الْجَهُولِ تَصَوُّرِيٍّ كَالْإِنْسَانِ وَكَمَا يَبْحَثُ عَنِ الْقَضَايَا الْمُتَعَدِّدَةِ لَقَوْلِنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ مُحْدَثٌ وَهُمَا مَعْلُومَاتٌ تَصَدِّيقِيَّاتٌ مِنْ حَيْثُ أَنََّّهُمَا كَيْفَ يُولِفَانِ فَيَصِيرُ الْمَجْمُوعُ قِيَاسًا مُؤَمِّلًا إِلَى الْجَهُولِ تَصَدِّيقِيٍّ لَقَوْلِنَا الْعَالَمُ مُحْدَثٌ

ترجمہ: — اور بے شک ہم نے کہا کہ منطقی معلومات تصویریہ و تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے کیونکہ ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ جہول تصویری یا جہول تصدیقی تک موصول ہوتے ہیں چنانچہ جنس جیسے حیوان اور فصل جیسے ناطق سے بحث کی جاتی ہے اور وہ دونوں معلومات تصویریہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ دونوں کس طرح مرکب کئے جاتے ہیں کہ ان کا مجموعہ جہول تصویری جیسے انسان تک پہنچا دے اور چنانچہ قضایا متعددہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے ہمارا قول ہے العالم متغیر و کل متغیر محدث اور وہ دونوں معلومات تصدیقیہ ہیں اس حیثیت سے کہ دونوں کس طرح مرکب ہوں لہذا ان کا مجموعہ الیا قیاس بن جائے گا کہ وہ جہول تصدیقی تک پہنچانے والا ہو چنانچہ ہمارا قول ہے العالم محدث۔

تشریح: — قولہ وَاِنَّا قُلْنَا۔ قیاس مذکور کا کبریٰ و ما یبحث فی العلم عن اعراضہ الذاتیۃ چونکہ مسلم ہے اس لئے صرف اس کے صغریٰ لان المنطقی یبحث عن اعراضہا الذاتیۃ کی دلیل بیان کی جاتی ہے جس کا خلاصہ یہ کہ منطقی معلومات تصویریہ و تصدیقیہ کے احوال سے اس لئے بحث

کرتا ہے کہ وہ ان عوارض ذاتیہ سے کبھی اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ جہول تصویری و تصدیقی کا موصول ہیں اور کبھی اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان پر موصول الی التصور موقوف ہے۔ اور کبھی اس حیثیت سے کہ ان پر موصول الی التصدیق موقوف ہے خواہ موقوف بتوقف قریب ہو یا توقف بید اس اعتبار سے معلومات تصویریہ و معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تین تین قسمیں ہو جائیں گی لیکن معلومات تصویریہ کے احوال کی تین قسمیں یہ ہیں اول جہول تصویری کی طرف ایصال خواہ جہولات تصویریہ کے علم یا کتبہ کی طرف ہو جیسے ہر تمام میں ہوتا ہے یا علم بالوجہ کی طرف ہو ذاتی ہو یا عرضی جیسے ہر تمام اور ہر تمام و ناقص میں ہوتا ہے چنانچہ جنس مثلاً حیوان اور فصل مثلاً ناطق دونوں معلوم تصویری ہیں ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان کی ترکیب کس طرح کی جائے کہ مجموعہ جہول تصویری مثلاً انسان کا موصول ہو اس کی بحث معرف و قول شارح کے ابواب میں ہوتی ہے۔ دوم و سوم کا بیان اگلی عبارات کی شرح میں درج ہے اسی طرح معلومات تصدیقیہ کے احوال کی بھی تین قسمیں ہیں۔ اول ایصال الی الجہول تصدیقی، یقینی ہو یا غیر یقینی۔ جازم ہو یا غیر جازم اس کی بحث قیاس و استقراء و تمثیل کے بیان میں ہوتی ہے چنانچہ قضایا متعددہ سے متعلق بحث کی جاتی ہے مثلاً العالم متغیر و کل متغیر محدث دونوں معلوم تصدیقی ہیں ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان کی ترکیب کس طرح کی جائے کہ مجموعہ الیا قیاس بن جائے جو جہول تصدیقی مثلاً العالم محدث کا موصول ہو جائے دوم و سوم کا بیان اگلی عبارات کی شرح میں درج ہے۔

قولہ من حیث:۔ منطق کا موضوع مطلق معلومات تصویریہ و تصدیقیہ نہیں بلکہ وہ اس حیثیت سے ہے کہ جہول تصویری و تصدیقی کا موصول ہو لہذا وہ معلومات تصویریہ جو جہول تصویری کا موصول ہو اس کو معرف کہا جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال شرح میں گذری لیکن وہ معلومات تصویریہ جو جہول تصویری کا موصول نہ ہو اس کو جامد کہا جاتا ہے چنانچہ اگر زید سرد۔ گرم وغیرہ کا تصور حاصل ہو تو اس وقت یہ امور معلومات تصویریہ قرار پائیں گے لیکن چونکہ ان امور سے کسی جہول تصویری کا حصول نہیں ہوتا اس لئے یہ جامد ہیں اسی طرح وہ معلومات تصدیقیہ جو جہول تصدیقی کا موصول ہو اس کو محضت کہا جاتا ہے جیسا کہ شرح میں مذکور ہے لیکن وہ معلومات تصدیقیہ جو



مجهول تصدیقی کا موصل نہ ہو اس کو عقیم کہا جاتا ہے چنانچہ زید ہوشیار ہے اور ہر الشان ذی حیات ہے تو جس وقت کسی کو مذکورہ دونوں باتوں کی تصدیق حاصل ہو جائے تو یہ دونوں امور معلومات تصدیقیہ ضرور ہوں گے لیکن چونکہ ان دونوں معلومات تصدیقیہ سے کسی مجهول تصدیقی کا حصول نہیں ہوتا اس لئے معلومات تصدیقیہ کے اس مجموعہ کو عقیم کہا جاتا ہے۔

وَكذلك بحثُ عنها من حيث أنها يتوقف عليها الوصول إلى التصور ككون المعلومات التصويرية كليةً وجزئيةً وذاتيةً وعرضيةً وجنساً وفصلاً وخاصّةً ومن حيث أنها يتوقف عليها الوصول إلى التصديق إما توقفاً قريباً أي بلا واسطة لكون المعلومات التصديقية قضيةً أو عكس قضيةً أو لقيض قضيةً وإما توقفاً بعيداً أي بواسطة كونها موضوعات ومجولات فإن الوصول إلى التصديق يتوقف على القضايا بالذات لتركيبتها منها والقضايا موقوفة على الموضوعات والمجولات فيكون الوصول إلى التصديق موقوفاً على القضايا بالذات وعلى الموضوعات والمجولات بواسطة توقف القضايا عليها

ترجمہ: — اور اسی طرح معلومات تصوریہ و تصدیقیہ سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان پر موصل الی تصور موقوف ہے جیسے معلومات تصدیقیہ کا کلی ہونا و جزئی ہونا و ذاتی ہونا و عرضی ہونا و جنس ہونا و فصل ہونا و خاصہ ہونا اور اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان پر موصل الی تصدیق موقوف ہے آیا توقف قریب یعنی بلا واسطہ ہو جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ ہونا یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہونا اور یا توقف بعید یعنی بواسطہ ہو جیسے معلومات کا موضوعات و مجولات ہونا اس لئے کہ موصل الی تصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہے کیونکہ موصل ان قضایا سے مرکب ہے اور قضایا موقوف ہے موضوعات و مجولات پر پس موصل الی تصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہوا اور موضوعات و مجولات پر اس واسطہ سے کہ قضایا ان پر موقوف ہیں۔

تشریح: قولہ و كذلك: اس کا عطف لہذا نہ بحث ہمیں بحث پر ہے خلاصہ یہ کہ

معلومات تصوریہ کے احوال کی تین قسموں میں سے قسم دوم وہ احوال ہیں جو ایصال الی تصور المجہول کے موقوف علیہ قریبی ہیں یعنی بلا واسطہ موقوف علیہ ہیں جیسے معلومات تصوریہ کا کلی ہونا۔ جزئی ہونا۔ ذاتی ہونا۔ عرضی ہونا۔ جنس ہونا۔ فصل ہونا، خاصہ ہونا۔ ان کی بحث کلیات خمسہ میں ہوتی ہے قسم سوم وہ احوال ہیں جو ایصال الی تصور المجہول کے موقوف علیہ بعیدی ہیں جیسے معلومات تصوریہ کا موضوع ہونا، محمول ہونا۔ ان کا بیان قضایا کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اسی طرح معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تین قسموں میں سے قسم دوم۔ مای توقف علیہ ایصال الی مجهول تصدیقی توقفاً قریباً ہے اس کی بحث قضایا کے بیان میں ہوتی ہے جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہونا قسم سوم مای توقف علیہ ایصال الی مجهول تصدیقی توقفاً بعیداً ہے اس کا بیان بھی قضایا کی بحث میں ہوتا ہے جیسے معلومات تصدیقیہ کا مقدم ہونا، نالی ہونا۔ موضوع ہونا۔ محمول ہونا کہ موصل الی تصدیق قضایا پر موقوف بالذات ہے اور موضوعات و مجولات پر اس واسطہ سے موقوف ہے کہ قضایا ان پر موقوف ہیں۔

وبالجملة المنطقي بحث عن أحوال المعلومات التصويرية والتصدية ليقية التي هي أمّا نفس الاتصال إلى المجولات والأحوال التي يتوقف عليها الاتصال وهذا الأحوال عارضة للمعلومات التصويرية والتصدية ليدواتها فهو باحث عن الأغراض الذاتية لها

ترجمہ: — حاصل کلام یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے ان احوال سے بحث کرتا ہے جو یا نفس ایصال الی المجہولات ہے یا وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے اور یہ احوال معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو لذواتہا عارض ہوتے ہیں لہذا وہ یعنی منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنے والے ہیں۔

تشریح: قولہ وبالجملة: بحث مذکور کا یہ خلاصہ ہے جس کو بطور قیاس ترتیب دیکر ایک نتیجہ نکالا گیا ہے وہ اس طرح کہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ منطقی کے موضوع ہیں کیونکہ



منطقی ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور وہ جو کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ اس علم کا موضوع ہوتا ہے لہذا معلومات تصوریہ و تصدیقیہ منطق کے موضوع ہوتے کہ جن کے عوارض ذاتیہ سے منطق بحث کرتا ہے۔

قولہ التی ہی اما:۔ اور التی ہی اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر صفت ہے احوال المعلومات میں احوال کی اور ہی ضمیر مرفوع مبتدا ہے جو التی اسم موصول کی طرف راجع ہے اور نفس الاتصال معطوف علیہ اور لا احوال التی الخ معطوف سے مل کر ہی ضمیر مرفوع کی خبر واقع ہے۔

قولہ ہذا الاحوال:۔ ہذا کا اشارہ الیہ صرف وہ احوال ہیں جن پر اتصال موقوف ہے بلکہ اتصال اور وہ احوال ہیں جن پر اتصال موقوف ہے مطلب یہ کہ وہ احوال معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں تو یہ معلومات کے عوارض ذاتیہ ہو اور ان سے بحث کرنا حقیقہ عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا ہوا

قال وقد جرت العادة بان يسمى الموصول الى التصور قولاً شارحاً والموصول الى التصديق جملةً ويجب تقدیم الاول على الثاني وضعاً لتقدم التصور على التصديق طبعاً لان كل تصديق لابد فيه من تصور المحكوم عليه اما بذاته او بامر صادق عليه والمحكوم به كذلك والحكم لا متناع الحكم ممن جهل احد هذه الامور۔

ترجمہ:۔ مصنف نے فرمایا کہ مناطہ کی عادت جاری ہو گئی ہے کہ موصول الی التصور کا نام قول شارح اور موصول الی التصديق کا نام جت رکھتے ہیں۔۔۔ اول کو ثانی پر مقدم کرنا وضع کے اعتبار سے ضروری ہے کیونکہ تصور طبع کے اعتبار سے تصديق پر مقدم ہے اس لئے کہ ہر تصديق ضروری ہے اس میں تصور محکوم علیہ آیا بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے کہ وہ اس پر صادق ہے اور اسی طرح تصور محکوم بہ اور حکم کا ہونا کیونکہ جو شخص ان تینوں امور سے ناواقف ہو اس کے لئے حکم کا عائد کرنا محال ہے۔

تشریح:۔ بیانہ وقد جرت:۔ منطقیوں کی یہ عادت جاری ہو گئی ہے کہ جو مجہول تصوری کا موصول ہو وہ اس کو معرف و قول شارح کہتے ہیں اور جو مجہول تصدیقی کا موصول ہو وہ اس کو جت کہتے ہیں تفصیل شرح میں مذکور ہے۔

بیانہ یجب تقدیم:۔ منطق کا موضوع جب کہ دو ہیں ایک قول شارح اور دوسرا جت تو سوال پیدا ہوا کہ ان دونوں میں سے یہاں پر کس کو پہلے بیان کیا جائے اور کس کو بعد میں؟ تو جواب دیا گیا کہ قول شارح چونکہ وجود میں پہلے ہوتا ہے اور جت بعد میں کیونکہ پہلے تصور کا وجود ہوتا ہے پھر تصدیق کا! اس لئے کہ تصدیق کے لئے تین تصور کا ہونا ضروری ہے تصور محکوم علیہ۔ تصور محکوم بہ۔ تصور حکم اس لئے بہتر ہے پہلے قول شارح کو بیان کیا جائے پھر جت کو تاکہ وضع مطابق طبع ہو جائے۔

أقول قد عرفت ان الغرض من المنطق استحصال المجہولات والمجہول اما تصوری أو تصدیقی فنظم المنطقی اما فی الموصول الی التصور واما فی الموصول الی التصديق

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں آپ جانتے ہوں گے کہ منطق سے غرض مجہولات کو حاصل کرنا ہے اور مجہول آیا تصوری ہے یا تصدیقی تو منطقی کی نظر آیا موصول الی التصور میں ہے اور یا موصول الی التصديق میں۔

تشریح:۔ قولہ قد عرفت:۔ یہ معنی گذشتہ عبارت لائن المنطقی ببحث عنها من حیث انها موصول الی المجہول تصوری أو المجہول تصدیقی سے استفادہ ہے لیکن ہے وہ منطق اور فکر کی تعریف سے حاصل ہو۔ کیونکہ منطق کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی غرض ذہن کو خطا فی فکر سے بچانا ہے اور فکر کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی غرض مجہول کو حاصل کرنا ہے دوم تو ظاہر ہے لیکن اول اس لئے کہ فکر میں خطاء سے تحفظ کے لئے معلومات کو ترتیب دے کر مجہولات کو حاصل کیا جاتا ہے۔

قولہ ان الغرض:۔ منطق کی غرض چونکہ مجہول کو حاصل کرنا ہے اور مجہول کے



دو قسمیں ہیں جہول تصوری و جہول تصدیقی جس طرف معلوم کی دو قسمیں ہیں معلوم تصوری و معلوم تصدیقی اس لئے منطقی کی ایک نظر اس معلوم تصوری کی طرف ہوتی ہے جس سے جہول تصوری حاصل ہو جائے اس کو موصل الی التصور کہا جاتا ہے اور دوسری نظر معلوم تصدیقی کی طرف ہوتی ہے جس سے جہول تصدیقی حاصل ہو جائے اس کو موصل الی التصدیق کہا جاتا ہے۔

وَقَدْ جَرَتْ الْعَادَةُ أَيْ عَادَةُ الْمُنْطَقِيِّينَ بِأَنْ يَسْمُوا الْمَوْصِلَ إِلَى التَّصَوُّرِ قَوْلًا شَارِحًا أَمَّا كَوْنُهُ قَوْلًا فَلَا نَدَى فِي الْأَغْلِبِ مَرْكِبٌ وَالْقَوْلُ يُرَادُ فِيهِ شَارِحًا فَلْيُشْرَحْهُ وَالْيُضَاحِ مَاهِيَاتِ الْأَشْيَاءِ وَالْمَوْصِلُ إِلَى التَّصْدِيقِ حُجَّةٌ لِأَنَّ مَنْ تَهَيَّأَ بِهِ اسْتِدْلَالٌ عَلَى مَطْلُوبِهِ غَلَبَ عَلَى الْخَصْمِ مِنْ حُجَّةٍ يَحْجُجُ إِذَا غَلَبَ

ترجمہ: اور منطقیوں کی عادت اس امر میں جاری ہو گئی ہے کہ وہ موصل الی التصور کو قول شارح کہتے ہیں لیکن اس کا قول ہونا اس لئے ہے کہ وہ اکثر مرکب ہوتا ہے اور قول اس کا مرادف ہے اور لیکن اس کا شارح ہونا اس لئے ہے کہ وہ چیزوں کی مہیتوں کی شرح و وضاحت کرتا ہے اور وہ لوگ موصل الی التصدیق کو حجت کہتے ہیں اس لئے کہ جس نے مطلوب پر دلیل قائم کرتے وقت اس کو مضبوط سے پکڑا وہ اپنے مقابل پر غالب آگیا اور لفظ حجت مانو ذہ ہے حج حج سے جب کوئی غالب ہو جائے تو حج فلان کہا جاتا ہے۔

تشریح: قولہ وَقَدْ جَرَتْ الْعَادَةُ: لفظ عادت پر الف لام چونکہ مضاف الیہ کے عوض ہے اس لئے ائی حرف تفسیر سے اس کے مضاف الیہ کو واضح کیا گیا۔ خلاصہ یہ کہ چیزوں کو پکارنے میں چونکہ عادت اختصار کا متقاضی ہوتا ہے اور ظاہر ہے موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق طویل نام ہے اس لئے مناطقہ نے اختصار کے لئے اول کو معرف و قول شارح کے ساتھ موسوم کیا اور دوم حجت کے ساتھ لیکن اول کو معرف کیساتھ اس لئے موسوم کیا کہ وہ جہول تصوری کو واضح و واضح کرانا ہے اور قول شارح کے ساتھ اس لئے کہ قول اکثر بمعنی مرکب ہوتا ہے اور مرکب مرادف قول ہے اور شارح

کے ساتھ اس لئے کہ وہ چیزوں کی مہیتوں کی شرح و وضاحت کرتا ہے اور دوم کو حجت کے ساتھ اس لئے موسوم کیا کہ وہ مشتق ہے حج حج باب نصر نصر سے جو غلبہ کے معنی میں ہے اور حجت چونکہ خصم پر غلبہ کا سبب ہوتا ہے اس لئے اس کو تسمیۃ البدب باسم السبب کے قبیل سے حجت کیساتھ موسوم کیا گیا چنانچہ کوئی اگر دعویٰ کرے کہ عالم حادث ہے اور خصم اس کو منع کرے کہ عالم حادث نہیں تو مدعی اپنے دعویٰ پر یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے لہذا وہ اپنے خصم پر اس طرح غالب آجاتا ہے کہ عالم واقعہ حادث ہے پس دلیل اپنے خصم پر غلبہ کا سبب قرار پاتی۔

قولہ فَلَا نَدَى فِي الْأَغْلِبِ: مرکب کو مطلق نہیں رکھا گیا بلکہ اس کو اکثر کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ معرف کی چھ صورتیں ہیں جن میں سے چار صورتوں میں وہ مرکب ہوتا ہے اور دو صورتوں میں مفرد؛ کیونکہ حد تمام مرکب ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے لیکن حد ناقص کبھی مرکب ہوتی ہے جیسے جسم ناطق انسان کے لئے اور کبھی مفرد جیسے صرف ناطق انسان کے لئے اس کے نزدیک جو حد ناقص کو صرف فصل سے تعریف کرنا جائز قرار دے اسی طرح رسم تام مرکب ہوتی ہے جیسے حیوان ضاحک، انسان کے لئے لیکن رسم ناقص کبھی مرکب ہوتی ہے جیسے جسم ضاحک، انسان کے لئے اور کبھی مفرد ہوتی ہے جیسے صرف ضاحک انسان کے لئے اس کے نزدیک جو رسم ناقص کو صرف خاصہ سے تعریف کرنا جائز قرار دیتا ہے۔

وَيَحِبُّ أَيْ يُحْسِنُ تَقْدِيمَ مَبَاحِثِ الْأَوَّلِ أَيْ الْمَوْصِلِ إِلَى التَّصَوُّرِ عَلَى مَبَاحِثِ الثَّانِي أَيْ الْمَوْصِلِ إِلَى التَّصْدِيقِ بِحَسَبِ الْوَضْعِ لِأَنَّ الْمَوْصِلَ إِلَى التَّصَوُّرِ التَّصَوُّرَاتِ وَالْمَوْصِلَ إِلَى التَّصْدِيقِ التَّصْدِيقَاتِ وَالْمَوْصِلَ إِلَى التَّصَوُّرِ مُقَدِّمٌ عَلَى التَّصْدِيقِ طَبْعًا فَلْيَقْدَمْ عَلَيْهِ وَضْعًا لِيُوَافِقَ الْوَضْعَ الطَّبْعَ

ترجمہ: اور واجب یعنی مستحسن ہے اول یعنی موصل الی التصور کے مباحث کو مقدم کرنا دوم یعنی موصل الی التصدیق کے مباحث پر وضع کے اعتبار سے کیونکہ موصل الی التصور تصورات



ہیں اور موصل الی التصدیق، تصدیقات ہیں! اور تصور، تصدیق پر طبع کے اعتبار سے مقدم ہوتا ہے تو چاہیے کہ اس پر وضع کے اعتبار سے مقدم ہوتا کہ وضع موافق طبع ہو جائے۔

تشریح: قولہ ای یحسن: اس تفسیر سے یہ اشارہ ہے کہ متن میں وہوت سے مراد وجوب عرفی ہے جو استہسان کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ منطق کے موضوع دو ہیں ایک موصل الی التصور جس کو معرف و قول شارح کہا جاتا ہے اور دوسرا موصل الی التصدیق جس کو حجت بھی کہا جاتا ہے اور معرف کا وجود چونکہ طبع و حقیقت کے اعتبار سے حجت کے وجود سے پہلے ہوتا ہے اس لئے بہتر ہوا پہلے معرف کو بیان کیا جائے پھر حجت کو تاکہ وضع یعنی ذکر طبع کے موافق ہو جائے کیونکہ مطابقت اگرچہ ضروری نہیں لیکن عقلاء کے نزدیک کال حسن و عمدہ سمجھا جاتا ہے

قولہ لأن الموصل: موصل الی التصور، تصورات اس لئے ہیں کہ موصل قریب تصور کا حدود رسم ہے ظاہر ہے حدود رسم دونوں از قبیل تصورات ہیں خواہ دونوں مفرد ہوں یا مرکب تفسیری اور موصل بعید تصور کا کلیات خمسہ ہے ظاہر ہے کلیات خمسہ از قبیل تصورات ہیں اور موصل قریب تصدیق کا وہ حجت کے اقسام یعنی قیاس و استقرا و تمثیل ہے جو کہ قضیوں سے مرکب ہیں ظاہر ہے وہ از قبیل تصدیقات ہیں۔

قولہ والموصل الی التصدیق: سوال موضوع و محمول بھی تصدیق کا موصل ہیں لیکن وہ از قبیل تصدیقات نہیں حالانکہ جو تصدیق کا موصل ہے وہ از قبیل تصدیقات ہوتا ہے جواب تصدیق کا موصل جو از قبیل تصدیقات ہوتا ہے وہ موصل قریب ہے اور ظاہر ہے موضوع و محمول تصدیق کا موصل قریب نہیں بلکہ موصل بعید ہے۔

وَأَيْتُهُمَا قُلْنَا التَّصَوُّرُ مُقَدِّمٌ عَلَى التَّصْدِيقِ طَبْعًا لِأَنَّ التَّقَدُّمَ الطَّبْعِيَّ هُوَ أَنْ يَكُونَ الْمُتَقَدِّمُ  
بَحِثٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ التَّأَخُّرُ وَلَا يَكُونُ عِلَّةً تَامَّةً لَهُ وَالتَّصَوُّرُ كَذَلِكَ بِالنَّسْبَةِ  
إِلَى التَّصْدِيقِ

ترجمہ: اور بے شک ہم نے کہا کہ تصور مقدم ہے تصدیق پر طبع کے اعتبار سے اس لئے کہ تقدم طبعی وہ ہے کہ مقدم اس طور پر ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو اور وہ اس کی علت تامہ نہ ہو اور تصور نسبت تصدیق کے اس طرح ہے تشریح: قولہ وانما قلنا: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تصور طبع کے اعتبار سے تصدیق پر

مقدم ہے؛ جواب یہ کہ تقدم طبعی کہتے ہیں اس تقدم کو کہ مقدم اس طور پر ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو اور تقدم متاخر کے لئے علت تامہ نہ ہو اور وہ یہاں موجود ہے کہ تصدیق وجود میں تصور کا محتاج ہے کہ تصدیق تصور کے بغیر وجود میں نہیں آتی کیونکہ تصدیق کے لئے تین تصور کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ گذرا اور تصور تصدیق کے لئے علت تامہ نہیں ہے اس لئے کہ تصور کے وجود سے ہی تصدیق وجود میں نہیں آتی جس طرح دو کے لئے ایک کا ہونا ضروری ہے لیکن ایک کے وجود سے ہی دو کا ہونا ضروری نہیں خیال رہے کہ تقدم کی چار قسمیں ہیں (۱) تقدم ذاتی (۲) تقدم زمانی (۳) تقدم شرفی (۴) تقدم رتبی

تقدم ذاتی ان دو چیزوں کی صفت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک اپنے وجود میں دوسری کا محتاج ہو جیسے نماز پر طہارت کو اور قلم کی حرکت پر ہاتھ کی حرکت کو تقدم ذاتی ہے۔ تقدم زمانی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک سابق ہو دوسری لاحق اور سابق لاحق کے ساتھ جمع نہ ہو سکے جیسے آج بر ایام ماضیہ کا تقدم زمانی ہے۔ تقدم شرفی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک کو دوسری پر فضیلت حاصل ہو جیسے جاہل پر عالم کو اور حضرت عمر پر حضرت ابوبکر کو تقدم شرفی ہے۔

تقدم رتبی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک کو دوسرے کی نسبت کسی مخصوص چیز سے زیادہ قرب حاصل ہو جیسے صف اول کو صف ثانی پر۔ مقدمہ کو مسائل پر تقدم رتبی ہے تقدم رتبی کو تقدم وضعی بھی کہتے ہیں اسی کی ایک قسم تقدم ذکر بھی ہے پھر تقدم ذاتی کی دو قسمیں ہیں۔ تقدم طبعی۔ تقدم عقلی۔ تقدم طبعی اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں کہ مقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم نہ ہو جیسے دو پر ایک کو تقدم طبعی ہے۔ تقدم عقلی اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں کہ مقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہو جیسے وجود نہار پر طلوع شمس کو تقدم عقلی ہے۔

أَمَّا أَنَّهُ لَيْسَ عِلَّةً لَهُ فَظَاهِرٌ وَالْإِلْزَامُ مِنْ حُصُولِ التَّصَوُّرِ حُصُولِ التَّصْدِيقِ ضَرُورَةً



وَجُوبٌ وَجُودِ الْمَعْلُولِ عِنْدَ وَجُودِ الْعِلَّةِ وَأَمَّا أَنَّهُ يُحْتَاجُ إِلَيْهِ التَّصْدِيقُ فَلَا تَكُنْ كُلُّ تَصْدِيقٍ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ ثَلَاثٍ تَصَوُّرَاتٍ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ أَمَّا بَيِّنَاتُهُ أَوْ بِأَمْرِ صَادِقٍ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ بِهِ كَذَلِكَ وَتَصَوُّرُ الْحَكْمِ لِلْعِلْمِ الْأَوَّلِيِّ بِامْتِنَاعِ الْحَكْمِ مِنْ جِهَلِ أَحَدٍ هَذِهِ التَّصَوُّرَاتُ

ترجمہ۔۔۔ لیکن تصور کا تصدیق کے لئے علت نہ ہونا ظاہر ہے ورنہ لازم آئیگا کہ تصور کے حصول سے ہی تصدیق حاصل ہو جائے۔ کیونکہ بدرہی ہے وجود علت کے وقت وجود معلول کا ضروری ہونا اور لیکن تصدیق تصور کا محتاج اس لئے ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے۔ ایک تصور محکوم علیہ خواہ بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے کہ اس پر صہادق آئے اور دوسرا تصور محکوم بہ اسی طرح یعنی بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے جو کہ اس پر صہادق آئے اور تیسرا تصور حکم کیونکہ جو شخص ان تینوں تصورات میں سے کسی ایک سے ناواقف ہو اس سے حکم کا امتناع ایک بدرہی امر ہے۔

تشریح:۔۔۔ قولہ اما انہ:۔۔۔ تقدم طبعی کی تعریف میں چونکہ دو امر گذرے ایک محتاج الیہ المتاخر اور دوسرا ولا یكون علت تامہ اور دونوں محتاج بیان ہیں اس لئے اس عبارت سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے لیکن امر دوم کو پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ اس کی تفسیر مختصر ہے جس کے لئے ایک تنبیہ کافی ہے اور مختصر بمنزلہ مفرد ہوتا ہے اور ظاہر ہے مفرد کا وجود مرکب سے پہلے ہوتا ہے اس لئے امر دوم کو پہلے بیان کیا گیا۔

قولہ علت لہ:۔۔۔ وجود تصدیق کے لئے تصور کا علت نہ ہونا اگرچہ ظاہر ہے اس کیلئے دلیل کی کوئی ضرورت نہیں لیکن تنبیہ ضروری ہے کہ تصور اگر تصدیق کے لئے علت تامہ ہو جائے تو تصور کے وجود سے ہی تصدیق کا وجود ضروری ہوگا کیونکہ وجود علت تامہ کے وقت وجود معلول کا تخلف محال ہے بلکہ ایسے وقت معلول کا وجود ضروری و لازم ہوگا حالانکہ وجود تصور کے وقت تصدیق کا ہونا کوئی ضروری نہیں چنانچہ ظن و شک کی تقدیر پر تصور موجود ہے لیکن تصدیق نہیں۔

قولہ واما انہ محتاج:۔۔۔ یعنی تصدیق اپنے وجود میں تصور کا محتاج اس لئے ہے کہ ہر تصدیق

میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے (خواہ وہ تصدیق کا جزو ہوں یا خارج لازم) جن میں سے ایک تصور محکوم علیہ اور دوسرا تصور محکوم بہ اور تیسرا تصور حکم کیونکہ جو چیز معلوم و متصور نہ ہو اس پر کوئی حکم صادر نہیں ہوتا اس لئے حکم کے لئے ضروری ہے پہلے ان تینوں کو بیان لیا جائے۔

وَفِي هَذَا الْكَلَامِ قَدْ نَبَّهَ عَلَى فَاذَنْتَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ اسْتِدْعَاءَ التَّصْدِيقِ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَيْسَتْ دَعْوَى تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بَكِنِّهِ الْحَقِيقَةِ حَتَّى لَوْ لَمْ يَتَصَوَّرْ حَقِيقَةُ أَشْيَاءٍ لَا مَتْنَعُ الْحَكْمِ عَلَيْهِ بَلْ الْمُرَادُ أَنَّ لَيْسَتْ دَعْوَى تَصَوُّرِ لَوْ بَوَاجِهُ مَا أَمَّا بَكِنِّهِ حَقِيقَةُ أَوْ بِأَمْرِ صَادِقٍ عَلَيْهِ فَذَا نَحْكُمُ عَلَى أَشْيَاءٍ لَا نَعْرِفُ حَقَائِقَهَا كَأَنَّا نَحْكُمُ عَلَى وَاجِبِ الْوُجُودِ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَعَلَى شَيْءٍ نَزَاهٍ مِنْ بُعِيدٍ بِأَنَّهُ شَأْنٌ غَلٌّ لِلْمُخَيَّرِ الْعَيْنِ فَلَوْ كَانَ الْحَكْمُ مُسْتَدْعِيًا تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بَكِنِّهِ حَقِيقَتَهُ لَمْ يَصِحُّ مِمَّا امْتَلَأَ هَذِهِ الْأَحْكَامُ

ترجمہ۔۔۔ اور اس کلام میں مصنف نے دو فائدوں پر تنبیہ فرمایا ہے ان میں سے ایک یہ کہ تصدیق تصور محکوم علیہ کو مقتضی ہونے کا یہ معنی نہیں کہ وہ تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقہ کو مقتضی ہے یہاں تک کہ اگر حقیقت شئی کا تصور نہ کیا جائے تو اس پر حکم لگانا خیال ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہے بکنہ الحقیقہ ہو یا ایسے امر کے ذریعہ جو اس پر صہادق ہو کیونکہ ہم ایسی چیزوں پر حکم لگاتے ہیں جن کی حقیقتوں کو نہیں جانتے چنانچہ واجب الوجود پر ہم علم و قدرت کا حکم لگاتے ہیں اور اس شیخ پر حکم لگاتے ہیں جس کو ہم دور سے دیکھتے ہیں اس بات کا کہ وہ معین جگہ کو بھرنے والا ہے۔ پس اگر حکم تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقہ کو مقتضی ہوتا تو ہم سے ان احکام کی مثالیں صحیح نہ ہوتیں۔

تشریح:۔۔۔ قولہ وفي هذا الكلام:۔۔۔ یعنی مصنف نے اپنے کلام تصور محکوم علیہ اما بذاتہ او بامر صادق علیہ اور تصور حکم للعلم الاولیٰ بامتناع حکم سے دو فائدوں پر تنبیہ فرمایا ہے۔ ایک تصور محکوم علیہ کی تعلیم اما بذاتہ او بامر صادق علیہ سے اور دوسرا او حکم لامتناع حکم میں حکم کی تکرار سے قولہ احدهما:۔۔۔ فائدہ اول پر تنبیہ ہے کہ تصور محکوم علیہ چونکہ عام ہے بذاتہ ہو یا



امراضدق کے ذریعہ اس لئے تصدیق ہو تصور محکوم علیہ کو مقتضی ہے وہ بھی عام ہے اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقتہ کو مقتضی ہے کہ شئی کا تصور اگر کنبہ حقیقت کے ساتھ نہ ہو تو اس پر حکم لگانا محال ہو بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہو عام ہے کنبہ حقیقت کے ساتھ ہو یا امراضدق کے ذریعہ ہی محال تصور محکوم بہ کہے کہ تصدیق اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہے عام ہے وہ کنبہ حقیقت کے ساتھ ہو یا امراضدق کے ذریعہ یعنی محکوم علیہ کے علاوہ محکوم بہ کا تصور بوجہ کافی ہے ذات کے ذریعہ ہو یا عرضیات کے ذریعہ۔

قولہ بکنہ حقیقتہ: تصور شئی کی چار صورتیں ہیں (۱) تصور بالکنبہ (۲) تصور بوجہ (۳) تصور پلاوہ (۴) تصور بوجہ۔ تصور بالکنبہ وہ ہے جس میں شئی کو حاصل کرنے کے لئے ذاتیات کو الہ بنایا جائے جیسے انسان کو حیوان ناطق کے ذریعہ حاصل کرنا۔ تصور بکنہ وہ ہے جس میں نفس شئی عقل میں بذریعہ صورت حاصل ہو۔ اور تصور بالوجہ وہ ہے جس میں شئی کو عرضیات کے ذریعہ حاصل کیا جائے جیسے انسان کو ضاحک و کاتب کے ذریعہ جانا۔ تصور بوجہ وہ ہے جس میں شئی کو عرضیات سے حاصل کیا جائے مگر عرضیات کو الہ ہونے سے قطع نظر کیا جائے

قولہ فنا نحکم۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ تصدیق شئی کے تصور بوجہ ما کو کافی ہے دلیل کا خلاصہ یہ کہ شئی کا تصور اگر کنبہ حقیقت کے ساتھ ضروری ہو تو ایسی چیزوں پر حکم لگانا صحیح نہ ہو گا جو کنبہ حقیقت کیساتھ معلوم نہ ہوں حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے کیونکہ واجب الوجود کی حقیقت سے مخلوقات نا آشنا ہیں لیکن اس پر علم و قدرت وغیرہ کا حکم لگایا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے واجب الوجود عالم وقادر و حافظ وغیرہ۔ اسی طرح اس شکل پر حکم لگایا جاتا ہے جو دور سے نظر آتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الشیء المرئی موجود۔ قائم و تھابث وغیرہ وغیرہ۔

قولہ فلو کان:- یعنی اگر حکم کے لئے تصور محکوم بہ کنبہ حقیقت کے ساتھ ضروری ہو تو اللہ عالم کہنا محال ہونا چاہیے اس لئے کہ اس میں محکوم علیہ اللہ اسم جلال ہے جس کی حقیقت کا تصور ناممکن ہے اسی طرح محکوم بہ یعنی عالم کا تصور بھی ناممکن ہے اس لئے کہ حکماء کے نزدیک صفات

واجب الوجود عین ذات باری تعالیٰ ہے اور جب اس کی ذات کا تصور کنبہ حقیقت کے ساتھ محال ہے تو صفت علم جو عین ذات باری تعالیٰ ہے اس کی حقیقت کا تصور بھی محال ہو گا جب کہ اللہ عالم کہنا محال نہیں ہے۔ پس جلا کہ حکم کے لئے محکوم علیہ و محکوم بہ کا تصور بوجہ تباہی کافی ہے۔ خیال رہے کہ تصدیق کے بجائے یہاں پر حکم بیان کیا گیا اس کی وجہ غالباً یہ اشارہ کرنا ہے کہ مناطق کے نزدیک تعبیر میں دونوں برابر ہیں یا یہ کہ ماقبل میں جو تصدیق ہے اس سے مراد حکم ہے یا یہ کہ تصورات کا مقتضی حقیقتہ حکم ہی ہے تصدیق نہیں۔

وَتَانِيَهُمَا أَنَّ الْحُكْمَ فِيمَا بَيْنَهُمَا مَقُولٌ بِالْإِشْتِرَاقِ عَلَى مَعْنَيْنِ أَحَدُهُمَا النِّسْبَةُ الْإِيجَابِيَّةُ وَالْأُخْرَى السَّلْبِيَّةُ الْمَتَصَوِّرَةُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَتَانِيَهُمَا الْإِقَاعُ تِلْكَ النِّسْبَةُ الْإِيجَابِيَّةُ أَوْ اِشْتِرَاقُهُمَا فَغْنَى بِالْحُكْمِ حَيْثُ حُكِمَ بِأَنَّهُ لَا بُدَّ فِي التَّصَدِيقِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ النِّسْبَةِ الْإِيجَابِيَّةِ وَالسَّلْبِيَّةِ وَحَيْثُ قَالَ لِمَنْعِ الْحُكْمِ مَعْنَى جَهْلِ الْإِقَاعِ النِّسْبَةِ أَوْ اِشْتِرَاقِهَا تَيْنَهُمَا عَلَى تَغَايُرٍ مَعْنَى الْحُكْمِ وَالْأَفَانِ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ النِّسْبَةُ الْإِيجَابِيَّةُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لَمْ يَكُنْ لِقَوْلِهِ لِمَنْعِ الْحُكْمِ مَعْنَى جَهْلِ أَحَدِ هَذِهِ الْأُمُورِ مَعْنَى أَوْ الْإِقَاعِ النِّسْبَةِ فِيهِمَا فَيَلْزَمُ اسْتِدْعَاءُ التَّصَدِيقِ تَصَوُّرَ الْإِقَاعِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّا إِذَا أَذْكَرْنَا أَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ أَوَّلِيَّتُهَا وَاقِعَةٌ يَحْصُلُ التَّصَدِيقُ وَتَوَقُّفُ حُصُولِهِ عَلَى تَصَوُّرِ ذَلِكَ الْأَذْكَارِ

ترجمہ: اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ حکم منطقیوں کی اصطلاح میں بطور اشتراک دو معنوں پر بولا جاتا ہے ان میں سے ایک نسبت ایجابیہ و سلبیہ ہے جو دو چیزوں کے درمیان متصور ہوتی ہے اور دوسرا اس نسبت ایجابیہ کا ایقاع یا انتزاع ہے پس حکم سے مراد اس مقام میں جہاں مصنف نے فرمایا لا بد فی التصدیق من تصور الحكم نسبت ایجابیہ یا سلبیہ ہے اور جس جگہ مصنف نے فرمایا الامتناع الحكم من جهل، حکم سے مراد ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت ہے انہیہ کرتے ہوئے حکم کے معنی کے



منابر ہونے پر ورنہ اگر حکم سے مراد دونوں جگہ نسبت ایجابیہ ہو تو مصنف کے قول لامتناع الحکم منہ  
جہل احد ہذا الامور کا کوئی معنی نہ ہوگا یا اگر دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع نسبت ہے تو لازم آئے گا کہ  
تصدیق تصور ایقاع کا مقتضی ہو اور یہ باطل ہے اس لئے کہ جب ہم ادراک کریں کہ نسبت واقع ہے  
یا واقع نہیں تو تصدیق حاصل ہو جائیگی اور اس کا حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہ ہوگا۔

تشریح: قولہ وتانیہما: مصنف کے کلام میں دوسرا اس فائدہ پر تنبیہ ہے کہ حکم  
منطقیوں کی اصطلاح میں اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے جن میں سے ایک نسبت  
ایجابیہ و سلبیہ ہے جو دو چیزوں کے درمیان تصور ہوتی ہے دوسرا اس نسبت ایجابیہ و سلبیہ  
کا ایقاع یا انتزاع ہے پس مصنف نے عبارت میں چونکہ دو جگہ حکم استعمال کیا ہے۔ اس لئے لابد  
فی التصدیق من تصور الحکم میں حکم سے مراد نسبت ایجابیہ و سلبیہ ہوگی اور لامتناع الحکم من جہل میں  
حکم سے مراد ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت ہوگی کیونکہ اگر دونوں جگہ نسبت ایجابیہ و سلبیہ ہو تو مصنف  
کے قول لامتناع الحکم من جہل احد ہذا الامور کا کوئی مطلب نہ ہوگا کیونکہ متن میں حکم اگر محکوم علیہ معلوم  
ہو تو عبارت یہ ہوگی لابد فی التصدیق من تصور الحکم ای النسبة الحکمیة لامتناع النسبة الحکمیة فی الواقع  
بدون تصور ہا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ نسبت حکمیہ کا تحقق اس کے تصور پر موقوف نہیں ہوتا  
ہے اور اگر حکم معطوف ہو تصور محکوم علیہ پر تو عبارت یہ ہوگی لابد فی التصدیق من الحکم ای النسبة  
الحکمیة لامتناع النسبة الحکمیة فی الواقع بدون تصور النسبة الحکمیة ظاہر ہے یہ بھی فاسد ہے  
اس لئے کہ نسبت قضیہ میں معتبر ہے تصدیق میں نہیں اور اگر حکم سے مراد دونوں جگہ ایقاع نسبت  
ہو تو لازم آئے گا کہ تصدیق تصور ایقاع کو مقتضی ہو حالانکہ یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قضیہ میں  
جب یہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع یا واقع نہیں تو اس سے تصدیق حاصل ہو جائے گی اور اس کا  
حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہیں رہتا ہے۔

قولہ ایقاع تلک النسبة: ان دو کے علاوہ تیسری صورت یہ کہ حکم اول سے مراد ایقاع ہے  
اور حکم دوم سے مراد نسبت حکمیہ ہے۔ شرح میں اس کو اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ اس تقدیر پر

یہ لازم آئے گا کہ تصور ایقاع تصدیق کا موقوف علیہ ہو جو باطل ہے  
قولہ النسبة ایجابیہ: یہ خبر ہے کہ فعل ناقص کی اور اس کا اسم المراد ہے اور لفظ بہ میں  
ضمیر مجرور کا مرجع حکم ہے اور نسبت ایجابیہ کے بجائے یہاں نسبت حکمیہ کہنا چاہئے کیونکہ حکم بمعنی نسبت ایجابیہ  
نہیں بلکہ نسبت حکمیہ ہے جو نسبت حکمیہ و سلبیہ دونوں کو شامل ہے۔ اور ایقاع النسبة معطوف ہے  
نسبت ایجابیہ پر اور فیہا میں ضمیر تنبیہ کا مرجع موضعین ہے۔  
قولہ لم یکن: یہ خبر ہے کہ ان کا المراد فعل شرط کی اور لم یکن اصل میں لم یکن تھا۔ و اوکیون  
کالم کی وجہ سے حذف ہو گیا اس کا اسم لفظ معنی ہے جو قولہ لامتناع الحکم من جہل احد ہذا الامور کے  
بعد واقع ہے معنی یہاں بمعنی مطلب ہے یا اس کی صفت لفظ صحیح ہے جو حذف ہے۔ معنی کی نفی  
یہاں اس لئے کی گئی کہ اس کا فساد ظاہر ہے۔

فإن قلت هذا التمايز إذا كان الحكم أدراكا أم إذا كان فعلا فالصدق يتدبر في تصور  
الحكم لأنه فعل من الأفعال الاختيارية للنفس والأفعال الاختيارية إنما تصدق عنها  
بعد شعورها بها والصدق إلى امتدادها فهو قول الحكم موقوف على تصور حصول  
التصدق موقوف على حصول الحكم فصول التصديق موقوف على تصور الحكم على  
أن المصنف في شرحه المخلص صرح به وجعله شرطا لأجزاء التصديق حتى لا يترك  
أجزاء التصديق على ما بعده

ترجمہ: پس اگر آپ اعتراض کریں کہ یہ اس وقت تام ہوگا جب کہ حکم ادراک ہو لیکن اگر فعل  
ہو تو تصدیق تصور حکم کو مقتضی ہوگی کیونکہ حکم فعل ہے نفس کے افعال اختیاریہ میں سے اور افعال اختیاریہ  
نفس سے صادر ہوتے ہیں ان کا نفس کے شعور کرنے اور نفس کے صادر کرنے کے ارادہ کے بعد تو حصول  
حکم اس کے تصور پر موقوف ہے اور حصول تصدیق حصول حکم پر موقوف ہے لہذا حصول تصدیق



تصور حکم پر موقوف ہے علاوہ ازیں مصنف نے خود اپنی شرح ملخص میں اس کی صراحت کی ہے اور تصدیق کے لئے اس کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ جزء تاکہ اجزاء تصدیق چار سے زیادہ نہ ہوں۔

تشریح: قولہ فان قلت: یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع نسبت لینے کی تقدیر پر تصدیق کا تصور ایقاع پر موقوف ہونا اس وقت باطل ہے جب کہ تصدیق کو از قسم ادراک کہا جائے جیسا کہ جہور حکماء کا مذہب ہے کہ اس تقدیر پر تصدیق کا ادراک نسبت کے ادراک پر موقوف ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے لیکن اگر تصدیق کو نفس کا فعل مانا جائے جیسا کہ محققین کا قول ہے تو یہ چونکہ نفس کا فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری کا وجود اس کے علم پر موقوف ہوتا ہے لہذا تصدیق کے موقوف ہونا ادراک ایقاع ہونے میں کوئی نقص لازم نہیں آتا خلاصہ یہ کہ دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع ہونے کی تقدیر پر تصدیق تصور حکم کا مقتضی ہوگی وہ یوں حصول تصدیق موقوف علی حصول حکم وحصول حکم موقوف علی تصور حکم فصول تصدیق موقوف علی تصور حکم

قولہ فحصول: شکل اول کی یہ ضرب اول ہے اگرچہ اس کا صغریٰ بعد میں مذکور ہے اور کبریٰ پہلے جب کہ برعکس یوں ہونا چاہیے یعنی حصول تصدیق موقوف علی حصول حکم وحصول حکم موقوف علی تصور حکم فصول تصدیق موقوف علی تصور حکم۔

قولہ علی ان المصنف: اعتراض مذکور کی یہ دوسری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ قطبی جو تشریح ہے اس کے متن شمشیر کا مصنف نجم الدین عمر نے کتاب ملخص کی شرح میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ تصدیق کے لئے حکم کا تصور شرط اور موقوف علیہ ہے جزء نہیں کیونکہ اگر جزء ہو تو اجزاء تصدیق چار سے زائد ہو جائیں گے۔

فَنَقُولُ قَوْلَهُ لَأَنْ كُلَّ تَصْدِيقٍ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ يُدَلُّ عَلَى أَنَّ تَصَوُّرَ الْحُكْمِ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ التَّصْدِيقِ فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْإِقَاعِ النَّسْبَةِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لَزَادَ أَجْزَاءُ التَّصْدِيقِ عَلَى أَرْبَعَةٍ وَهُوَ مُطَّرَحٌ بِخِلَافِهِ قَالَ الْإِمَامُ فِي الْمَلْخَصِ كُلُّ تَصْدِيقٍ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ ثَلَاثِ تَصَوُّرَاتٍ تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَبِهِ وَالْحُكْمِ

ترجمہ: تو ہم جواب میں کہیں گے مصنف کا قول کل تصدیق لا بد فیہ من تصور حکم اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تصور حکم اجزاء تصدیق میں سے ایک جزء ہے تو اگر دونوں جگہ ایقاع نسبت مراد ہو تو اجزاء تصدیق چار پر زائد ہو جائیں گے حالانکہ مصنف نے اس کے خلاف تصریح کی ہے۔ امام راہزی نے اپنی کتاب ملخص میں کہا ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ اور تصور حکم۔

تشریح: قولہ فنقول: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ حکم سے مراد اگر دونوں جگہ ایقاع نسبت ہو تو مصنف کے قول لا بد فیہ من تصور حکم سے یہ لازم آئے گا کہ اجزاء تصدیق چار سے زائد ہو جائیں گے یعنی تصور موضوع۔ تصور محمول۔ تصور نسبت تامہ حکم بمعنی ایقاع اور تصور حکم کیونکہ وہ اس امر پر دال ہے کہ تصور حکم جزء تصدیق ہے حالانکہ مصنف نے شرح ملخص میں اس کے خلاف تصریح کر دی ہے۔

قولہ قال الامام: اس عبارت سے بظاہر مصنف کے قول کی تائید ہے کیونکہ مصنف کا قول کل تصدیق لا بد فیہ من تصور حکم میں تصور حکم سے جزء ہونے پر دلالت کرتا ہے جس طرح امام کا قول ملخص میں کل تصدیق لا بد فیہ من ثلاث تصورات تصور المحکوم علیہ وبہ والحکم جزء ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس کی دلالت اگر جزء ہونے پر نہ ہوتی تو ثلاث تصورات نہیں کہا جاتا اس لئے کہ امام کے نزدیک حکم بمعنی ایقاع واذعان فعل اختیاری ہے اور فعل اختیاری تصور کے بعد ہی سرزد ہوتا ہے لہذا تصدیق کے لئے تصور حکم ضروری ہوا لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام کے قول کو نقل کرنے سے شارح کا مقصد فنقول الخ پر قیل فرق ما بین الخ سے اعتراض کر کے اس کا دفعہ کرنا ہے گویا اس قول سے آنے والے اعتراض کی تمہید مقصود ہے۔

فَيُكَلِّفُ فَرْقَ مَا بَيْنَ قَوْلِهِ وَقَوْلِ الْمَصْنُفِ هَهُنَا لَأَنَّ الْحُكْمَ فِيمَا قَالَهُ الْإِمَامُ تَصَوُّرُ الْحَالَةِ بِخِلَافِ مَا قَالَهُ الْمَصْنُفُ فَإِنَّهُ يُجَوِّزُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ وَالْحُكْمُ مَعْطُوفًا عَلَى تَصَوُّرِ الْحَاوِي عَلَيْهِ فَجَزْءٌ لَا يَكُونُ تَصَوُّرًا كَأَنَّهُ قَالَ وَلَا بُدَّ فِي التَّصْدِيقِ مِنَ الْحُكْمِ وَغَيْرِ لَانْهَم مِنْهُ



اَنْ يَكُونَ تَصَوُّرًا اَوْ اَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ فَيَكُونَ تَصَوُّرًا

ترجمہ : — کہا گیا ہے کہ امام کے قول اور مصنف کے قول میں فرق ہے اس لئے کہ حکم امام کے قول میں الاحوال تصور ہے برخلاف مصنف کے قول کے کہ جائز ہے مصنف کا قول والحق تصور محکوم علیہ پر بھی معطوف ہو پس اس وقت حکم تصور نہ ہوگا گویا مصنف نے فرمایا ولابد فی التصدیق من المحکمہ جس سے تصدیق میں حکم کا تصور ہونا لازم نہیں آتا اور جائز ہے والحق محکوم علیہ پر بھی معطوف ہو پس اس وقت حکم تصور ہوگا۔

تشریح : — قولہ قیل فرق :- اس عبارت سے فقہول الخ پر اعتراض وارد ہے کہ مصنف کی تائید میں جو امام کا قول پیش کیا گیا ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ امام کے قول اور مصنف کے قول میں فرق ہے اور وہ یہ کہ امام کے قول میں المحکم کا عطف المحکوم علیہ پر ہے اور حکم کا تصور ہونا متعین ہے۔ گویا اس میں یہ تصریح ہے کہ تصدیق میں معتبر تصور حکم ہے نفس حکم نہیں لہذا حکم اگر بمعنی ایقاع ہو تو تصدیق کے اجزاء چارہ سے زائد ہو جائیں گے برخلاف مصنف کے قول کہ اس میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ المحکم کا عطف تصور المحکوم علیہ پر ہو اور معنی یہ ہو لا بد فیہ من المحکم۔ اس تقدیر پر حکم سے مراد اگر ایقاع و انتزاع نسبت ہو تو کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اس لئے کہ اس تقدیر پر جزو تصدیق نفس حکم ہوا نہ تصور حکم۔ تو اجزاء تصدیق چارہ سے زائد نہ ہوئے دوسرا احتمال یہ کہ المحکم کا عطف محکوم علیہ پر ہو اور معنی یہ ہو لا بد فیہ من تصور المحکم اس تقدیر پر وہ خرابی الاحوال لازم آئے گی جو تصدیق کے اجزاء العجب پر زائد ہونے پر بیان کی جاتی ہے۔

قولہ لاجلہ لفظ محال بفتح میم باب نہر نہر سے مراد یہ بھی ہے جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کے معنی میں آتا ہے اور وہ لاکا اسم ہے جو نکرہ مفردہ ہونے کی وجہ سے مثنیٰ بر فتح ہے اس تقدیر پر اس کا معنی ضروری و لا بدی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے لاجلہ من الامر ضروری اس میں کوئی شک نہیں۔

وفیه نظر لان قولہ والمحکم لو کان معطوفاً علی تصور المحکوم علیہ ولا یكون المحکم تصوراً  
وجب ان یقول لا متناع المحکم من جہل احد هذین الامرین ولو مع حمل قولہ احد  
هذین الامور علی هذین الظہر الفساد من وجہ آخر ولہو ان اللازم من ذلك استدعاء  
التصدیق تصور المحکوم علیہ وبہ والمدعی استدعاء التصدیق التصویرین والمحکم  
فلا یكون الدلیل وارداً علی الدعوی والیضا ذکر المحکم یكون مستدراً کاذا المطلوب بیان  
تقدم التصویر علی التصدیق طبعاً والمحکم اذا لم یکن تصوراً لم یکن له دخل فی ذلك

ترجمہ : — اور اس قیل میں نظر ہے کیونکہ مصنف کا قول والحق اگر تصور محکوم علیہ پر معطوف ہو اور حکم تصور نہ ہو تو مصنف کو یہ کہنا ضروری تھا لا متناع المحکم من جہل احد ہذین الامرین یعنی حکم متنع ہے اس شخص سے جو ان دونوں اموروں سے واقف نہ ہو اور اگر مصنف کے قول احد ہذین الامور کو ہذین الامرین پر محمول کرنا صحیح ہو تو فساد دوسرے طریقہ سے ظاہر ہوگا اور وہ یہ کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ تصدیق تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ کو مقتضی ہو حالانکہ مدعی یہ ہے کہ تصدیق ان دونوں کے تصور اور حکم کا مقتضی ہے پس دلیل دعویٰ پر وارد نہ رہے گی اور نیز اس وقت حکم کا ذکر لغو ہو جائے گا اس لئے کہ مقصود تصدیق پر تصور کے تقدم طبعی کو بیان کرنا ہے۔ اور حکم جب کہ تصور ہی نہ ہو تو اس میں اس کا کچھ دخل بھی نہ ہوا۔

تشریح : — قولہ وفیه نظر :- اعتراض مذکور محل نظر ہے یعنی مذکورہ بالا عبارت بخزان  
یكون قولہ والمحکم معطوفاً علی تصور المحکوم علیہ درست نہیں ہے اس لئے کہ المحکم کا عطف تصور المحکوم  
علیہ پر نہیں ہے کیونکہ دلیل میں لا متناع المحکم من جہل احد ہذین الامور میں امور کو بصیغہ جمع لکھا گیا ہے  
جو کم سے کم تین پر دلالت کرتا ہے اور تین پر دلالت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ المحکم کا عطف المحکوم  
علیہ پر ہو اور حکم سے مراد نسبت تامہ ہو کیونکہ عطف اگر تصور المحکوم علیہ پر ہو صرف دو تصور ایک  
محکوم علیہ اور دوسرا محکوم بہ کا تصور ہونا لازم آئے گا پس اس وقت لا متناع المحکم من جہل احد ہذین  
الامرین کو تنبیہ کے ساتھ کہنا ضروری ہے جب کہ ہذین الامور صیغہ جمع کے ساتھ لکھا گیا ہے۔



تولعہ ولو صحیح: یعنی اعتراض مذکور کے جواب میں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اس فن میں چونکہ جمع کا صیغہ مافوق الواحد پر بولا جاتا ہے اس لئے یہاں بھی احد نہ والا امور سے مراد احد بذین الامرین ہے لہذا اس حکم سے مراد تصور اس حکم ہونے کا قرینہ نہ ہو بلکہ ممکن ہے حکم سے مراد القیاس نسبت ہو مگر یہ جواب اس طرح رد کیا جائے گا کہ اس تقدیر پر تصدیق کا صرف دو تصورات کو مقتضی ہونا لازم آئے گا یعنی اس طرح رد کیا جائے گا کہ اس تقدیر پر تصدیق کا تصورات ثلاثہ کے مقتضی ہونے کو بیان کرنا ہے یعنی محکوم علیہ محکوم بہ اور نسبت تمامہ کے تصور کو! پس اس تقدیر پر مطلوب ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ حکم کا ذکر بیکار ہو جائے گا اس لئے کہ مقصود تصدیق پر تصور کے تقدم طبعی کو بیان کرنا ہے اور جب حکم تصور ہی نہیں تو اس مطلوب میں حکم کا کوئی دخل بھی نہ ہوگا برخلاف اس تقدیر پر جب کہ موضوع اول میں حکم سے مراد نسبت تمامہ اور موضوع دوم میں القیاس نسبت ہو تو حکم کا ذکر بیکار نہ ہوگا۔

قَالَ وَأَمَّا الْمَقَالَاتُ فَثَلَاثُ وَالْمَقَالَةُ الْأُولَى فِي الْمَفْرَدَاتِ وَفِيهَا أَرْبَعَةُ فُصُولٍ الْفُصْلُ الْأَوَّلُ فِي الْأَلْفَاظِ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى بِتَوْسِطِ الْوَضْعِ لَهُ مُطَابَقَةٌ كَدَلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَبِتَوْسِطِهِ لِمَا دَخَلَ فِيهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى تَضَمُّنٌ كَدَلَالَتِهِ عَلَى الْحَيَوَانِ أَوْ عَلَى النَّاطِقِ فَقَطْ وَبِتَوْسِطِهِ لِمَا خَرَجَ عَنْهُ التَّزَامُّ كَدَلَالَتِهِ عَلَى قَابِلِ الْعِلْمِ وَصُنْعَةِ الْكِتَابَةِ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا اور لیکن مقالات تو وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور اس میں چار فصلیں ہیں پہلی فصل الفاظ کے بیان میں۔ لفظ کی دلالت معنی پر ما وضع لہ کے توسط سے مطابقت ہے جیسے انسان کی دلالت حیوانِ ناطق پر اور اس کے توسط سے اس معنی کے لئے جو اس میں داخل ہے تضمن ہے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور اس کے توسط سے اس معنی کے لئے جو اس سے خارج ہے التزام ہے جیسے انسان کی دلالت قابلِ علم اور صنعتِ کتابت پر۔

تشریح: — لہذا وہ مقالات: — رسالہ ششم جو متن ہے وہ ایک مقدمہ اور تین مقالے

اور ایک خاتمہ پر مرتب ہے۔ مقدمہ ماہیات منطق اور بیان حاجت الیہ اور موضوع منطق پر شامل ہے اور جب ان تینوں کا بیان تفصیل سے گذر چکا تو اب مقالات کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں اور تیسرا قیاس کے بیان میں لیکن پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے اس میں چار فصلیں ہیں پہلی فصل الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل معانی مفردہ کے بیان میں اور تیسری فصل مباحث کلی و جزئی کے بیان میں اور چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں۔

پہلے دلالۃ اللفظ: دلالت کی چھ قسموں میں سے یہاں صرف اس کی ایک قسم دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں دلالت مطابقی یعنی التزانی اس لئے کہ لفظ کی دلالت اگر ما وضع لہ کے توسط سے ہے تو مطابقی ہے جیسے انسان کی دلالت حیوانِ ناطق پر اور لفظ کی دلالت اگر اس امر کے توسط سے اس معنی کے لئے ہے جو اس میں داخل ہے تو تضمنی ہے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور لفظ کی دلالت اس امر کے توسط سے اس معنی کے لئے ہے جو اس سے خارج ہے تو التزامی ہے جیسے انسان کی دلالت قابلِ علم اور صنعتِ کتابت پر

أَقُولُ لَا شُغْلَ لِلْمَنْطِقِيِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَنْطِقِيٌّ بِأَلْفَاظٍ فَإِنَّهُ يَبْحَثُ عَنِ الْقَوْلِ الشَّارِحِ وَالْحُجَّةِ وَكَيْفِيَّةِ تَرْتِيبِهِمَا وَهَذَا لَا يَقُفُّ عَلَى الْأَلْفَاظِ فَإِنَّ مَا يُؤْمَلُ إِلَى التَّصَوُّرِ لَيْسَ لَفْظًا الْجَنْسِ وَالْفُصْلُ ثَلَاثُ مَعْنَاهُمَا وَكَذَلِكَ مَا يُؤْمَلُ إِلَى التَّصَدُّقِ مَفْهُومَاتِ الْقَضَايَا لَا أَلْفَاظُهَا وَلَكِنْ لِمَا تَوَقَّفَ إِفَادَةُ الْمَعَانِي وَإِسْتِفَادَتُهَا عَلَى الْأَلْفَاظِ صَارَ النَّظَرُ فِيهَا مَقْصُودًا بِالْعَرَضِ وَبِالْمَقْصُودِ الشَّائِي وَلَكِنْ كَانَ النَّظَرُ فِيهَا مِنْ حَيْثُ انْتِهَادُ الْأَنْكُلِ الْمَعْنَى قَدْ مَلَكَ الْكَلَامُ فِي الدَّلَالَةِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ منطق کو الفاظ سے کوئی سروکار نہیں اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے کیونکہ منطقی قول شارح اور بحث اور ان دونوں کی کیفیت ترتیب سے بحث کرتا ہے اور وہ الفاظ پر



موقوف نہیں کیونکہ تصور کا موصول ہے وہ لفظ جنس و فصل نہیں بلکہ ان دونوں کے معنی ہیں اسی طرح جو تصدیق کا موصول ہے وہ قضایا کے مفہومات ہیں ان کے الفاظ نہیں اور لیکن جب کہ معانی کا افادہ و استفادہ الفاظ پر موقوف ہے تو الفاظ میں نظر مقصود بالعرض اور بالقصد الثانی ہونی اور جب الفاظ میں نظر اس حیثیت سے ہے کہ وہ معانی کے دلائل ہیں تو کلام کو دلالت کے بیان میں مقدم کیا گیا۔

تشریح — قولہ لَا شَيْءَ : اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ الفاظ نا بحت بھی مقصود بالذات ہے کیونکہ وہ بھی مقالہ اولیٰ میں مذکور ہے اور مقالہ میں اسکی و بیان کیا جاتا ہے جو مقصود بالذات ہو۔ حاصل ازالہ یہ کہ منطقی کو منطقی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے کوئی سروکار نہیں ہے کیونکہ وہ قول شارح و بحت اور ان دونوں کی کیفیت ترکیب سے بحت کرتا ہے اور وہ تمام الفاظ پر موقوف نہیں کیونکہ جو تصور کا موصول ہے وہ لفظ جنس و فصل نہیں بلکہ ان کے مدنی ہیں اسی طرح جو تصدیق کا موصول ہے وہ قیضوں کے مفہومات ہیں ان کے الفاظ نہیں لیکن چونکہ دوسروں کو فائدہ پہنچانا اور دوسروں سے فائدہ حاصل کرنا الفاظ کے بغیر نہیں ہوتا ہے اس لئے منطقی الفاظ سے بحت کرتا ہے لہذا الفاظ پر اس کی نظر مقصود بالعرض اور قصد ثانی کے طور پر ہے۔ مقصود بالذات اور قصد اول کے طور پر نہیں! اور الفاظ کو معانی کے ساتھ چونکہ کافی التہال ہے اس لئے بحت الفاظ کو مقالہ اولیٰ میں بیان کیا گیا ہے۔

قولہ مِنْ حَيْثُ كُنْوَ : اس میں حیثیت کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ منطقی جب نحوی بھی ہو اس کو الفاظ سے کام ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ نحوی ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ منطقی ہے قولہ لَكِنْ لَّمَّا تَوَقَّفَ : یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطقی کو جب الفاظ سے کوئی کام نہیں تو وہ اس کی بحت کیوں کرتا ہے؟ جواب یہ کہ اس کی بحت وہ اس لئے کرتا ہے کہ اس کے ذریعہ افادہ و استفادہ یعنی دوسروں کو فائدہ پہنچانا یا دوسروں سے فائدہ حاصل کرنا چونکہ الفاظ کے بغیر نا ممکن ہے اس لئے منطقی الفاظ سے بحت کرتا ہے لہذا الفاظ کی طرف ان کی نظر بالعرض اور بالقصد الثانی ہے بالذات و بالقصد الاول نہیں۔ سوال افادہ یا استفادہ جس طرح الفاظ سے ہوتا ہے اسی طرح کتابت و اشارہ سے بھی الفاظ کی طرح کتابت و اشارہ کی بحت کو بھی بیان کرنا چاہیے؟ جواب

کتابت و اشارہ سے بھی اگرچہ افادہ یا استفادہ ہوتا ہے لیکن چونکہ ان کے اندر کافی دشواریاں ہوتی ہیں اس لئے ان کو بیان نہیں کیا گیا اور حدس سے بھی اگرچہ علماء اشراقین کے نزدیک افادہ یا استفادہ ہوتا ہے لیکن وہ چونکہ صرف ایک جماعت کے ساتھ خاص ہے جب کہ مسائل منطق کی وضع تمام لوگوں کے فائدے کے لئے ہوتی ہے اس لئے اس کو بھی بیان نہیں کیا گیا۔

قولہ وَلَمَّا كَانَ النَّظَرُ : یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ بحت الفاظ کی وجہ تو معلوم ہو گئی لیکن بحت دلالت کی وجہ معلوم نہ ہو سکی۔ اس کو بحت الفاظ سے پہلے کیوں بیان کی جاتی ہے؟ جواب یہ کہ افادہ یا استفادہ بغیر دلالت کے ناممکن ہے کیونکہ الفاظ اگر معانی پر دلالت نہ کرے تو وہ اپنے دل کی باتوں کو ظاہر کرنے سے مجبور ہو جائے گا لہذا افادہ یا استفادہ اگرچہ صرف الفاظ پر موقوف ہے لیکن چونکہ الفاظ افادہ یا استفادہ کے لئے دلالت پر موقوف ہے اس لئے دلالت الفاظ کے لئے موقوف علیہ ہوتی اور موقوف علیہ موقوف پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے طبع کی مناسبت سے ذکر و وضع میں بھی بحت دلالت کو بحت الفاظ پر مقدم کیا گیا۔

وَهِيَ كَوْنُ شَيْءٍ بِحَالِهِ يُلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ وَالشَّيْءُ الْأَوَّلُ هُوَ الدَّلَالُ وَالشَّيْءُ الْآخِرُ هُوَ الْمَدْلُولُ وَالْكَدَالُ إِنْ كَانَ لَفْظًا فَالِدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَإِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ كَدَّلَالَةِ الْمَخْطُوعِ وَالْعَقْدِ وَالنَّصَبِ وَالْإِشَارَةِ۔

ترجمہ: — اور وہ یعنی دلالت شئی کا اس حال میں ہونا ہے کہ اس کے علم سے شئی آخر کا علم حاصل ہو جائے اور شئی اول دال ہے اور شئی دوم مدلول اور اگر دال لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے ورنہ غیر لفظیہ ہے جیسے خط و عقد و نصب و اشارہ کی دلالت

تشریح: — قولہ وَهِيَ كَوْنُ : دلالت کہتے ہیں شئی کا اس حالت میں ہونا کہ اس شئی کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے چنانچہ دھواں کے علم سے آگ کا علم لازم آتا ہے تو دھواں دال ہوا اس میں آگ پر دلالت کرنے کی صفت ہے اور آگ مدلول لہذا دال مدلول کی تعریف یہ ہوتی کہ دال وہ



ہے جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آئے اور مدلول وہ ہے جس کا علم کسی چیز کے علم سے لازم آئے۔

قولہ والدال :- دال کے اعتبار سے دلالت کی دو قسمیں ہیں لفظیہ وغیر لفظیہ کیونکہ دال اگر

لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے جیسے لفظ غوث یا خواجہ کی دلالت اس کے معنی پر اور اگر دال لفظ

نہ ہو تو وہ دلالت غیر لفظیہ ہے جیسے چہرے کی سرنی کی دلالت شرمندگی پر اور خطوط و عقود و نصب

و اشارات کی دلالت ان کے مدلولات پر۔ یہاں ہر قسم کی مثال کو بیان کیا گیا۔ پہلی قسم کی اس

لئے نہیں کہ اس کی مثالیں کثیر الوقوع ہونے کے علاوہ ماقبل میں گذر چکی ہیں برخلاف دوسری قسم کے کہ

اس کی مثالیں نہیں گذری ہیں۔

وَالدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ أَمَّا بِحَسَبِ جَعْلِ جَاعِلٍ وَهِيَ الْوَضْعِيَّةُ كَدَّلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ الْغَائِقِ  
وَالْوَضْعُ هُوَ جَعْلُ اللَّفْظِ بَارِزًا لِّلْمَقْظَا وَلَا وَهِيَ لَا يَخْلُو مَا لَنْ يَكُونَ بِحَسَبِ اقْتِضَاءِ الطَّبْعِ  
وَهِيَ الطَّبْعِيَّةُ كَدَّلَالَةِ أَحْمَرَ عَلَى الْوَضْعِ فَإِنَّ طَبْعَ الْأَفْظِ يَقْتَضِي اللَّفْظَ بِمَعْنَى عَرُوضٍ  
الْوَجْهَ لَهُ أَوَّلًا وَهِيَ الْعَقْلِيَّةُ كَدَّلَالَةِ اللَّفْظِ الْمَسْهُورِ مِنْ وَرَاءِ الْحِجْدَارِ عَلَى وَجُودِ الْأَفْظِ

ترجمہ :- اور دلالت لفظیہ آیا جعل جاعل کی وجہ سے ہے تو وہ وضعیہ ہے جیسے لفظ انسان

کی دلالت حیوان ناطق پر اور وضع لفظ کو معنی کے مقابلہ میں مقرر کرنا ہے یا دلالت اس کی وجہ سے نہیں ہے

اور وہ خالی نہیں آیا دلالت اقتضا طبع کی وجہ سے ہے تو وہ طبعیہ ہے جیسے اُحمر کی دلالت درہیاں

لئے کہ بولنے والے کی طبیعت اس کو درہ کے عارض ہونے کے وقت اس کے تلفظ کا تقاضا کرتی ہے یا ایسی

نہیں تو وہ دلالت عقلیہ ہے جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر

تشریح :- قولہ والدال :- دلالت لفظیہ کہ جس کا دال لفظ ہے اس کی تین قسمیں ہیں وضعیہ

طبعیہ۔ عقلیہ۔ دلیل صریحہ کہ دلالت آیا جعل جاعل یعنی وضع واضح کی وجہ سے ہے یا نہیں اگر وضع

واضح کی وجہ سے ہے تو وہ دلالت وضعیہ ہے، جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اور لفظ زید

کی دلالت ذات زید پر اور اگر دلالت وضع واضح کی وجہ سے نہیں ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں

آیا اقتضاء طبع کی وجہ سے ہے یا نہیں اگر اقتضاء طبع کی وجہ سے ہے تو وہ دلالت طبعیہ ہے جیسے

لفظ اُحمر کی دلالت سینہ کے در پر اور اگر اقتضاء طبع کی وجہ سے نہیں تو دلالت عقلیہ ہے جیسے اس

لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر۔

قولہ والوضع :- وضع کہتے ہیں کسی چیز کو دوسری چیز کے مقابلہ میں اس طرح خاص کر دنیا کر

پہلی چیز کے جاننے سے دوسری چیز کا جائز لازم آئے۔ پہلی چیز کو موضوع اور دوسری چیز کو موضوع لہ کہا جاتا

ہے جیسے لفظ قلم کے جاننے سے خود قلم کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو لفظ قلم موضوع اور خود قلم موضوع لہ ہوا

قولہ الطبع :- طبع سے مراد عام ہے لافظ کی طبع ہو یا سامع کی یا لفظ کی اگر مراد لافظ کی طبع

ہو تو معنی عام ہوگا کہ لافظ کی طبع مدلول کے عارض ہونے کے وقت دال کے تلفظ کو مقتضی ہے اور اگر سامع

کی طبع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ سامع کی طبع لفظ سننے کے وقت اس کے معنی کے سمجھنے کو مقتضی ہے اور اگر لفظ کی طبع

ہو تو معنی یہ ہوگا کہ لفظ کی طبع مدلول کے پیش آنے کے وقت اس کے تلفظ کو مقتضی ہے۔ طبع مبدا کے ان آثار

کو کہا جاتا ہے خوشی کے ساتھ خاص ہو خواہ وہ آثار شعور والہ سے ہوں یا بلا شعور و ارادہ،

قولہ وهي العقلية :- دلالت عقلیہ میں علاقہ ذاتیہ کا ہونا ضروری ہے اور علاقہ ذاتیہ

علاقہ تاثیر کو کہا جاتا ہے۔ اور علاقہ تاثیر وہ ہے کہ دال و مدلول میں سے ایک علت ہو اور دوسرا

معلول یا دونوں کسی تیسرے کے معلول ہوں اس طریقے سے علاقہ تاثیر کی تین قسمیں ہو جائیں گی ایک یہ

کہ معلول کی دلالت علت پر ہو جیسے دھواں کی دلالت آگ پر دوسری یہ کہ علت کی دلالت معلول پر

جیسے آگ کی دلالت دھواں پر تیسری یہ کہ دونوں معلولوں میں سے ایک کی دلالت دوسرے پر ہو جیسے

دھواں کی دلالت حرارت پر۔ دھواں اور حرارت دونوں آگ کے معلول ہیں۔

وَالْمَقْصُودُ مِنْهَا هُوَ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ وَهِيَ كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَسَبِ مَتَى أُطْلِقَ فِيهِمْ مَتَى

مَعْنَاهُ لِلْعِلْمِ بِوَضْعِهِ وَهِيَ أَمَّا مَطْلَبَةُ أَوْ تَضَمُّنٌ أَوْ التَّزَامُ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّفْظَ إِذَا كَانَ دَالًّا لِّحَسَبِ

الْوَضْعِ عَلَى مَعْنَى فِذَلِكَ الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ مَدْلُولُ اللَّفْظِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ

دَاخِلًا فِيهِ أَوْ خَارِجًا عَنْهُ



ترجمہ: — اور مقصود یہاں دلالت لفظیہ وضعیہ ہے اور وہ لفظ کا اس حیثیت سے ہونا کہ جب بھی وہ بولا جائے اس کے معنی علم بالوضع کی وجہ سے سمجھ لیا جائے اور وہ دلالت مطابقت ہے یا تفنن یا التزام اور وہ اس لئے کہ لفظ جب وضع کے اعتبار سے معنی پر دلالت کرے تو وہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے وہ آیا معنی موضوع لہ کا عین ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج ہے۔

تشریح: — قولہ والمقصود: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلالت کی جب چھ قسمیں ہیں تو مصنف نے ان کی ہر ایک قسم دلالت لفظیہ وضعیہ اور اس کی تقسیم پر کثفا کیوں فرمایا؟ جواب یہ کہ منطق میں ان چھ دلائل میں سے مقصود ہر دلائل لفظیہ وضعیہ ہے کیونکہ افادہ واستفادہ یعنی استاذ کے سمجھانے اور شاگرد کے سمجھنے میں آسانی صرف اسی سے حاصل ہوتی ہے اور وہ اگرچہ دوسری دلائل میں سے بھی حاصل ہے لیکن ان میں کافی دشواریاں ہوتی ہیں اس لئے ان کو چھوڑ دیا گیا۔

قولہ وہی کون: دلالت لفظیہ وضعیہ کی تعریف اگرچہ ماقبل میں دلیل حصر کے ضمن میں گذر چکی لیکن چونکہ یہاں اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے اس لئے دوبارہ اس کی تعریف بطور وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ وہ دلالت ہے جس میں وضع کی وجہ سے کوئی لفظ اپنے معنی کو بتائے تو وہ جب کہ مطلق بولا جائے تو اس سے اس کا معنی سمجھ لیا جائے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) دلالت مطابقی (۲) دلالت تفننی (۳) دلالت التزامی۔

قولہ وذلك لان: یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں خلاصہ اس کا یہ کہ لفظ جو اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے وہ اپنے معنی موضوع لہ کا عین ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج اگر معنی موضوع لہ کا عین ہے تو وہ دلالت مطابقی ہے اور اگر اس میں داخل ہے تو وہ دلالت تفننی ہے اور اگر اس سے خارج لازم ہے تو وہ دلالت التزامی ہے۔ اس بیان سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہو گئی کہ دلالت مطابقی وہ دلالت ہے جس میں دال اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت پورے معنی حیوان ناطق پر اور دلالت تفننی وہ دلالت ہے جس میں دال اپنے جز معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان ناطق پر اور دلالت التزامی وہ دلالت ہے جس میں دال اپنے معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صنعت کتاب اور قابل علم

ترجمہ: — دلالت لفظیہ وضعیہ بواسطہ ان الفاظ موضوع لہ کے معنی مطابقت کے کہ لالت الانسان علی الحيوان الناطق فان الانسان انما يدل علی الحيوان الناطق لاجل انہ موضوع للحيوان الناطق وذلك لانہ علی معناه بواسطہ ان الفاظ موضوع لہ معنی دخل فیہ ذلك المعنی المدلول للفظ تفنن کہ لالت الانسان علی الحيوان او الناطق فان الانسان انما يدل علی الحيوان الناطق لاجل انہ موضوع للحيوان الناطق وهو معنی دخل فیہ الحيوان او الناطق الذی ہو مدلول للفظ و دلالتہ علی معناه بواسطہ ان الفاظ موضوع لہ معنی خرج عنہ ذلک المدلول التزامی کہ لالت الانسان علی قابل العلم ودلالتہ علی معناه بواسطہ ان الفاظ موضوع لہ حیوان الناطق وقابل العلم وصنعت کتاب بخارج عنہ ولازمہ

ترجمہ: — پس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے ہے کہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے مطابقت ہے جسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے اور اس کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے ہے کہ لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو معنی مدلول موضوع لہ میں داخل ہے۔ دلالت تفننی ہے جسے لفظ انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان اور ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور وہ معنی ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے جو کہ وہ لفظ کا مدلول ہے اور لفظ انسان کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے ہے کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس سے وہ معنی مدلول خارج ہے۔ دلالت التزامی ہے جسے لفظ انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتاب پر کہ لفظ انسان کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے ہے کہ لفظ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور قابل علم و صنعت کتاب اس سے خارج اور اس کا لازم ہیں۔



تشبیہ :- قولہ دلالة اللفظ : تینوں دلائل جو حصر میں ضمنا مذکور نہیں یہاں ان ہی کو صراحتاً بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ کی دلالت جو معنی پر ہے اگر اس واسطے سے ہے کہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے تو وہ دلالت مطابقی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اس واسطے سے ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے۔ قولہ کماله الانسان :- دلالت مطابقی کی یہ مثال تسامح پر مبنی ہے کیونکہ لفظ انسان کا موضوع نہ حیوان ناطق نہیں بلکہ ایک ایسا امر مجمل ہے جس کی تعریف فارسی میں آدمی سے کی جاتی ہے جو مفہوم حیوان ناطق کا غیر ہے اس لئے کہ لفظ انسان سے کبھی صرف آدمی سمجھا جاتا ہے مفہوم حیوان ناطق نہیں بلکہ ا قال العلامة جند۔

قولہ ودلالة :- یعنی لفظ کی دلالت اگر معنی پر اس واسطے سے ہو کہ لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں وہ معنی مدلول داخل ہے تو وہ دلالت تفہنی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ وہ معنی ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے۔ قولہ دلالة على :- یعنی لفظ کی دلالت معنی پر اگر اس واسطے سے ہو کہ لفظ ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جس سے وہ معنی مدلول خارج ہے تو وہ دلالت التزامی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر کہ لفظ انسان ان دونوں پر اس واسطے سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور قابل علم اور صنعت کتابت اس سے خارج و لازم ہیں۔

امّا تسمية الدلالة الأولى بالمطابقة فلان اللفظ مطابق انى موافق لتام ما وضع له من قولهم طابق النعل بالنعل اذا توافقا واما تسمية الدلالة الثانية بالتضمن فلان جزءا معنى الموضوع له داخل في ضمنه ففى دلالة على ما فى ضمن المعنى الموضوع له واما تسمية الدلالة الثالثة بالالتزام فلان اللفظ لا يدل على كل امر خارج عن معناه الموضوع له بل على الخارج اللزم له

ترجمہ :- لیکن پہلی دلالت کا نام مطابقت اسلئے ہی کہ لفظ مطابق یعنی موافق ہے تمام ما وضع له کا وہ مشتق ہے اہل عرب کے قول طابق النعل بالنعل سے جبکہ دونوں جو تا ایک دوسرے کے موافق ہوں اور لیکن دوسری دلالت کا نام تضمن اسلئے ہے کہ معنی موضوع له کا جزر اس کے ضمن میں داخل ہے پس وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع له کے ضمن میں ہے اور لیکن تیسری دلالت کا نام التزام اس لئے ہے کہ لفظ ہر ایسے امر پر دلالت نہیں کرتا جو معنی موضوع له سے خارج ہے بلکہ اس خارج پر جو اس کا لازم ہیں۔

تشبیہ :- قولہ اما تسمية الدلالة :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ پہلی دلالت کو دلالت مطابقی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ وہ چونکہ تمام معنی موضوع له کے مطابق و موافق ہوتا ہے اس لئے اس کو دلالت مطابقی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مشتق ہے طابق النعل بالنعل سے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ دونوں نعل یعنی جو تا ایک دوسرے کے موافق و مطابق ہو جائے۔

قولہ بالمطابقة :- لغت کی مشہور کتاب تاج میں مطابقت کا معنی ہے با کسی موافقت کردن اور تضمنی کا معنی ہے در میان خویش آوردن اور التزام کا معنی ہے در بر گرفتن۔ تینوں دلائل جو کہ ان لغوی معنوں پر مشتمل ہیں اسلئے ان دلائلوں کا نام تسمیۃ السبب باسم السبب کے قبیل سے ان الفاظ کے ساتھ رکھا جاتا ہے۔

قولہ لتام ما وضع :- جو معنی لفظ تمام کا ہے وہی لفظ جمع کا ہے لیکن چونکہ لفظ جمع سے ترکیب مستفاد ہوتی ہے اس لئے یہاں پر لفظ تمام کہا گیا ہے جمع نہیں تاکہ لفظ اللہ کی وہ دلالت جو اپنے معنی پر ہوتی ہے مطابق ہونے سے خارج نہ ہو جائے لیکن لفظ جمع سے ترکیب مستفاد اس طریقے سے ہوتی ہے کہ اس میں کثرت کا بالقوة یا بالفعل محیط ہونا ضروری ہے، وہ لفظ تمام میں نہیں ہے کیوں کہ تمام نقص کے مقابل آتا ہے اور جمع بعض کے مقابل۔ اسی وجہ سے رب قدیر کو تمام الوجود کہا جاتا ہے کہ وہ ناقص نہیں ہے۔ جمیع الوجود نہیں :- اس لئے کہ اس تقدیر پر اس کیلئے بعض ہونا لازم آتا ہے اور بعض کیلئے جسم لازم ہے اور جسم کیلئے حدوث لازم اور ظاہر ہے حدوث شان واجب



کے خلاف ہے۔  
 قولہ فاما التسمیۃ :- یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ دوسری دلالت کو دلالت تفسنی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ وہ چونکہ معنی موضوع لا کا جزا اور اس کے ضمن میں داخل ہوتا ہے اس لئے اس کو دلالت تفسنی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دلالت ہے ایسے معنی پر جو معنی موضوع لا کے ضمن میں پائی جاتا ہے جیسا کہ مثال مذکور سے واضح ہے۔

قولہ تسمیۃ الدلالة :- یہ بھی اس سوال کا جواب ہے کہ تیسری دلالت کو دلالت التزائی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ لفظ چونکہ اس میں ہر ایسے امر پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لا سے خارج ہو بلکہ اس امر خارج پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لا کیلئے لازم ہو اس لئے اس کو دلالت التزائی کہا جاتا ہے۔

فاما مقید حد ودلالة الثلاث بتوسط الوضع لانه لو لم يقيد به لانتقض حمل بعض الدلالة ببعضها وذلك لجواز ان يكون اللفظ مشتركاً بين الجزاء والكل كلامكان فانه موضوع لامكان الخاص وهو سلب الضمير ودلالة عن الطرفين ولا مكان العام وسلب الضمير عن احد الطرفين وان يكون اللفظ مشتركاً بين الملزوم واللازم كالشمس فانه موضوع للجزء وللصور ويتصور من ذلك صور اربع الاولى ان يطلق لفظ الامكان ويراد به الامكان العام والثانية ان يطلق ويراد به الامكان الخاص والثالثة ان يطلق لفظ الشمس ويعني به الجزء الذي هو الملزوم والرابعة ان يطلق ويعني به الصور اللازم۔

ترجمہ :- اور بے شک مصنف نے تینوں دلائلوں کی تعریفوں کو توسط وضع کے ساتھ مقید فرمایا ہے کیونکہ اس قید کے ساتھ اگر مقید نہ فرماتے تو بعض دلائلوں کی تعریف بعض دلائلوں کے ساتھ ٹوٹ جاتی اور وہ اس وجہ سے کہ جائز ہے لفظ جزو کل کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ الامكان خاص کیلئے موضوع ہے اور امكان خاص وہ ضرورت کا سلب ہے طرفین سے اور یہ بھی

جائز ہے لفظ ملزوم و لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس کہ وہ جرم اور نور یعنی جسم اور روشنی کیلئے موضوع ہے اور اس سے چار صورتیں نکلتی ہیں پہلی صورت یہ کہ لفظ امكان بولا جائے اور اس سے امكان عام مراد لیا جائے اور دوسری صورت یہ کہ لفظ امكان بولا جائے اور اس سے امكان خاص مراد لیا جائے اور تیسری صورت یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم یعنی جسم مراد لیا جائے جو کہ وہ ملزوم ہے اور چوتھی صورت یہ کہ لفظ امكان بولا جائے اور اس سے نور یعنی روشنی مراد لیا جائے جو کہ وہ لازم ہے۔

تشییح :- قولہ واما قید :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مذکورہ بالا تینوں دلائلوں کی تعریفوں کو توسط وضع کی قید کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ ان تعریفوں کو اگر توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو ایک تعریف دوسری تعریف سے ٹوٹ جائے گی لہذا تعریف نہ جامع رہے گی اور نہ مانع :-

قولہ وذلك :- یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ توسط وضع کی قید کے ساتھ اگر مقید نہ کیا جائے تو ایک تعریف دوسری تعریف سے منقوض ہو جائے گی دلیل کا حاصل یہ کہ مثلاً جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جو جزو کل کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ امكان موضوع ہے امكان خاص اور امكان عام کیلئے اور امكان خاص کہتے ہیں ضرورت کے سلب کو دونوں جانب سے اور امكان عام کہتے ہیں ضرورت کے سلب کو ایک جانب سے اسی طرح مثلاً جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جو ملزوم و لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس موضوع ہے جرم اور نور کیلئے لہذا اس سے چار صورتیں برآمد ہوں گی پہلی یہ کہ لفظ امكان بولا جائے اور اس سے امكان عام مراد لیا جائے اور دوسری یہ کہ لفظ امكان بولا جائے اور اس سے امكان خاص مراد لیا جائے اور تیسری یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے اور چوتھی یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے نور مراد لیا جائے۔ یہ تہید ہے آگے اصل بحث ملاحظہ کیجئے۔

قولہ للصور :- شمس کا اطلاق نور پر عرب کی اس مثال میں ہے وقعت الشمس



من الكوة یعنی کھڑکی سے روشنی اترتی۔ فقہی کتابوں میں ہے وقت النحر والشمس یعنی عصر کا وقت اس وقت تک ہے جب تک روشنی مغیر نہ ہو ظاہر ہے اطلاق میں اصل حقیقت ہوتی ہے تو شمس بمعنی نور ہونا مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے  
قولہ ینصوّر۔ معروف و مجہول دونوں پڑھا جاسکتا ہے وہ مشتق ہے تصور سے جس کا معنی ہے صورت بستن و چیز پر صورت کردن یا خوشن۔ صور فاعل ہے تصور فعل کا وہ جمع ہے صورت بالضم کی اور وہ بمعنی شکل و نوع ہے لیکن یہاں اس سے مراد عام چیز ہے۔

وَإِذَا تَحَقَّقَتْ هَذِهِ الصُّورُ فَقَوْلُ لَوْلَمْ يَفْقِدْ حَدُّ دَلَالَةِ الْمَطَابَقَةِ يَقِيدُ تَوْسُطَ الْوَضْعِ لَا يَنْفَعُ بَدَلَالَةِ التَّضَمُّنِ وَالْإِتْرَامِ مَا لَا يَنْتَقِضُ بِدَلَالَةِ التَّضَمُّنِ فَلِأَنَّهُ إِذَا أُخْلِقَ لَفْظُ الْأَمْكَانِ دُرُوبًا بِلَا مَكَانٍ الْخَاصِّ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَى الْأَمْكَانِ الْخَاصِّ مَطَابَقَةً وَعَلَى الْأَمْكَانِ الْعَامِ تَضَمُّنًا وَيَصْدُقُ عَلَيْهِمَا أَنَّ دَلَالَةَ الْلفظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهَا دَلَالَتَانِ الْأَمْكَانِ الْعَامِ وَمَا وَضَعَ لَهَا أَيْضًا لَفْظًا الْأَمْكَانِ فَيَدْخُلُ فِي حَدِّ دَلَالَةِ الْمَطَابَقَةِ دَلَالَةُ التَّضَمُّنِ فَلَا يَكُونُ مَا نَعَاوَا إِذَا قَيَّدْنَا بِتَوْسُطِ الْوَضْعِ خَرَجَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ عَنْهُ لِأَنَّ دَلَالَةَ لَفْظِ الْأَمْكَانِ عَلَى الْأَمْكَانِ الْعَامِ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ وَإِنْ كَانَتْ دَلَالَةُ الْلفظِ عَلَى مَا وَضَعَ لَهُ وَكَسَرَتْ لَيْسَتْ بِوَأَسْطَةٍ أَنَّ الْلفظَ مَوْضُوعًا لِلْأَمْكَانِ الْعَامِ وَلِتَحَقُّقِهَا وَإِنْ فَرَضْنَا انْتِفَاءَ وَضْعِ بِلَا فَاوِدَةٍ بِلَا وَسْطَةٍ أَنَّ الْلفظَ مَوْضُوعًا لِلْأَمْكَانِ الْخَاصِّ لَدَى يَدْخُلُ فِيهِ الْأَمْكَانُ الْعَامُ

ترجمہ :- اور جب یہ صورتیں متحقق ہو گئیں تو ہم کہیں گے کہ دلالت مطابقت کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے تو وہ دلالت تضمن و التزام سے منقوض ہو جائے گی لیکن دلالت تضمنی سے اس لئے کہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے تو اسکی دلالت امکان خاص پر مطابقت ہوگی اور امکان عام پر تضمن؛ اور اس پر یہ

مصادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ پر ہے کیونکہ امکان عام اس میں سے ہمیکہ لفظ امکان کو اس کیلئے بھی وضع کیا گیا ہے لہذا دلالت مطابقت کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل ہو جائے گی پس دلالت مطابقت کی تعریف مانع نہ ہوگی اور جب ہم نے اس کو توسط وضع کی قید سے مقید کر دیا ہے تو دلالت تضمنی اس تعریف سے خارج ہوگئی اس لئے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس صورت میں اگرچہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ امکان عام کیلئے وضع کیا گیا ہے امکان کی دلالت متحقق ہونے کی وجہ سے امکان عام پر اگر ہم امکان عام کے مقابلہ میں امکان کے وضع کی نفی فرض کر لیں بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ موضوع ہے امکان خاص کیلئے کہ اس میں امکان عام داخل ہے۔

تشیخ :- قولہ واذا تحققت :- تمہید میں جو چار صورتیں مذکور ہوئیں ان کو گوش گذار کرنے کے بعد یہ کہا جائے کہ دلالت مطابقت کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید سے مقید نہ کیا جائے تو وہ دلالت تضمن اور دلالت التزام سے منقوض ہو جائے گی لیکن دلالت تضمن سے جو منقوض ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جو جزا و کل کے درمیان مشترک ہو چنانچہ لفظ امکان کا ایک معنی موضوع لہ امکان خاص ہے یعنی ضرورت کا سلب دونوں جانب سے۔ اور دوسرا معنی موضوع لہ امکان عام ہے یعنی ایک جانب سے ضرورت کا سلب لہذا امکان عام میں دو اعتبار ہو گئے ایک موضوع لہ ہونے کا اور دوسرا موضوع لہ کے جزر ہونے کا۔ امکان کا معنی امکان عام ہونا تو ظاہر ہے لیکن امکان سے امکان عام کا معنی جزر ہونے کی حیثیت سے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امکان خاص میں ضرورت کا سلب دونوں جانب سے ہوتا ہے کہ اس میں دو سلب پائے جاتے ہیں اور امکان عام میں ایک سلب۔ اور ظاہر ہے ایک سلب دو سلب کا جزر ہے لہذا امکان خاص کل ہوا اور امکان عام جزر نہ تو اگر لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے تو اس تقدیر پر لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقتی ہوگی کیونکہ لفظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر ہے اور امکان کی دلالت امکان عام پر بھی جزر معنی موضوع لہ



ہونیکی وجہ سے ہوگی تو دلالت تفسنی بھی پائی جائے گی ساتھ ہی یہ بھی صادق آئے گا کہ امکان کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر ہے تو دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت تفسنی بھی داخل ہو جائے گی لیکن اگر توسط وضع کی قید کا لحاظ کر لیا جائے تو دلالت مطابقی کی تعریف سے دلالت تفسنی خارج ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اگرچہ اس طور پر ہے کہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ امکان عام کیلئے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ امکان خاص کیلئے موضوع ہے جس میں امکان عام داخل ہے۔

قولہ لتحققہا :- اس کی ضمیر مونث کا مرجع دلالة الامکان ہے اصل عبارت یہ ہے لتحقق دلالة الامکان على الامکان العام اذا اطلق على الامکان العام یعنی امکان کی دلالت امکان عام پر متحقق ہونے کی وجہ سے جبکہ امکان کا اطلاق امکان عام پر کیا جائے۔

قولہ وان فرضنا :- اس میں ان وصلیہ ہے حرف شرط نہیں کہ اس کیلئے جزاء لازم ہو اور بل بواسطۃ ان اللفظ الخ کا تعلق اقبل لیست بواسطۃ ان اللفظ الخ سے ہے معنی یہ ہے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ امکان عام کیلئے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ امکان، امکان خاص کیلئے موضوع ہے جس میں امکان عام داخل ہے۔

وَمَا الْإِنْتِظَارُ بِدَلَالَةِ الْإِنْتِظَارِ وَلَا تَنْتَ إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ الشَّمْسِ وَجُعِيَ بِهِ الْإِجْرُ وَكَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ مَطَابَقَةً وَعَلَى الْفُضُولِ التَّزَامُ مَعَ أَنَّكَ يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ الْفَلْظِ عَلَى مَا وَضَعَ لَهُ فَلَوْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى دَلَالَةِ الْمَطَابَقَةِ بِنُطْقِهَا لَوْ وَضَعَ دَخْلُ فِيهِ دَلَالَةُ الْإِنْتِظَارِ وَلَمَّا قَدِّرْ بِهِ خَرَجَتْ عَنْهُ تِلْكَ الدَّلَالَةُ لِأَنَّ تِلْكَ الدَّلَالَةَ وَإِنْ كَانَتْ دَلَالَةُ الْفَلْظِ عَلَى مَا وَضَعَ لَهُ إِلَّا أَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَأَسْطَةٍ أَنَّ الْفَلْظَ مُوَضَّعٌ لَهُ لَنَا وَفَرْضًا أَنَّ لَيْسَ مُوَضَّعٌ لِلْفُضُولِ كَانَ دَالًّا عَلَيْهِ بِتِلْكَ الدَّلَالَةِ

بل بسبب وضع اللفظ للبحر الملزوم۔

ترجمہ :- اور لیکن دلالت مطابقت کی تعریف دلالت التزام سے اس لئے متفق ہوئی کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت جرم پر مطابقت ہوگی اور ضرور التزام ہوگی باوجودیکہ اس پر یہ صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے تو اگر دلالت مطابقت کی تعریف کو توسط وضع سے مقید نہ کیا جائے تو اس تعریف میں دلالت التزام داخل ہو جائے گی اور جب تعریف کو توسط وضع کی قید سے مقید کر دیا گیا تو اس سے دلالت التزام خارج ہو جائے گی کیونکہ دلالت التزام اگرچہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے مگر وہ اس واسطے سے نہیں کہ لفظ موضوع ہے ضرور کیلئے اسلئے کہ اگر ہم فرض کریں کہ لفظ شمس ضرور کیلئے موضوع نہیں تو لفظ شمس ضرور پر دلالت التزام ہوگی بلکہ اس سبب سے کہ لفظ وضع کیا گیا ہے اس جرم کے لئے

جواس کا لزوم ہے۔ قولہ وَأَمَّا الْإِنْتِظَارُ :- یعنی دلالت مطابقت کی تعریف دلالت التزام سے متفق ہوئی وہ اس طرح کہ مثلاً لفظ شمس کے دو معنی موضوع لہ ہیں ایک ضرور یعنی روشنی اور دوسرا جرم یعنی سورج کا ٹکڑا۔ ظاہر ہے سورج کے ٹکڑے اور روشنی میں علاقہ لزوم موجود ہے۔ روشنی لازم اور سورج کا ٹکڑا لزوم تو اگر لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت جرم پر مطابقت ہوگی اور ضرور التزام؛ لیکن یہ ضرور پر بھی صادق آتا ہے لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے لہذا ضرور میں دونوں لحاظ ہوتے ایک لحاظ سے کہ موضوع ہوا اور دوسرے لحاظ سے لازم لہذا اس میں اگر موضوع لہ کا لحاظ کیا جائے تو دلالت مطابقت ہوگی اور اگر لازم موضوع لہ کا لحاظ کیا جائے تو دلالت التزامی ہوگی پس اگر دلالت مطابقت کی تعریف میں توسط وضع کی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس میں دلالت التزام بھی داخل ہو جائیگی اسلئے اس کا لحاظ کیا گیا کہ اس سے دلالت التزام خارج ہو جائے کیونکہ دلالت التزام بھی اگرچہ معنی موضوع لہ پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ کو اس کیلئے وضع کیا گیا ہے بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ جرم کیلئے وضع کیا گیا



ہے اور ضرور اس کو لازم ہے۔  
 قولہ علیہما: ضمیر مجرور کا مرجع دلالت التزامی ہے اور وہ یہاں لفظ شمس

کا ضرور پر الادہ جرم کے وقت دلالت کرنا ہے۔

قولہ کان دالاً: لفظ شمس کی دلالت ضرور پر اگر اس واسطے سے ہے کہ لفظ  
 شمس ضرور کیلئے موضوع ہے تو عدم وضع فرض کرنے کے وقت لفظ شمس کی دلالت ضرور پر نہیں  
 پائی جاتی حالانکہ وہ دلالت پائی جاتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ لفظ شمس کی دلالت ضرور پر اس  
 واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ شمس ضرور کیلئے موضوع ہے۔

وَكُنْ لَوْلَمْ يَقِيْدُ حُدَّ دِلَالَةِ التَّضْمَنِ بِذَلِكَ الْقِيْدِ لَا تَنْقُضُ بِدَلَالَةِ الْمَطَابَقَةِ فَإِنَّهُ  
 إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ الْأَمْكَانِ وَأُرِيدَ بِهِ الْأَمْكَانُ الْعَامُّ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ  
 مَطَابَقَةً وَصَدَقَ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ الْلفظِ عَلَى مَا دَخَلَ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ  
 لِأَنَّ الْأَمْكَانَ الْعَامَّ دَاخِلٌ فِي الْأَمْكَانِ الْخَاصِّ وَفَوْقُ مَعْنَى وَضْعِ الْلفظِ بِأَمْرٍ لَا يَنْفِي  
 فَإِذَا قِيْدَ نَحْوُ الْحَدِّ بِنَوْسَطِ الْوَضْعِ خَرَجَتْ عَنْهُ لَأَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةٍ أَنْ الْلفظِ الْمَوْضُوعِ  
 لِمَا دَخَلَ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِيهِ

ترجمہ: — اور اسی طرح دلالت تضمن کی تعریف کو اگر اس قید کے ساتھ مقید کیا  
 جائے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب لفظ امکان بولا جائے  
 اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو امکان کی دلالت امکان عام پر مطابقت ہوگی اور اس  
 پر یہ صادق آئے گا کہ وہ لفظ کی دلالت اس پر ہے جو معنی موضوع لہ میں داخل ہے اس لئے کہ امکان  
 عام داخل ہے امکان خاص میں اور وہ معنی بھی ہے جو لفظ اسکے مقابل میں وضع کیا گیا ہے پس  
 جبکہ ہم نے تعریف کو توسط وضع کے ساتھ مقید کیا ہے تو اس سے دلالت مطابقت خارج ہوگئی

کیونکہ وہ اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ اس کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں وہ معنی داخل ہے۔  
 تشبیہ: قولہ وكن لَوْلَمْ یعنی اسی طرح دلالت تضمنی کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید  
 سے مقید نہ کیا جائے تو وہ دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب مثلاً امکان بولا  
 جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو وہ دلالت مطابقت ہوگی اس لئے کہ لفظ امکان  
 کو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے مگر اس پر دلالت تضمنی بھی صادق آتی ہے کیونکہ امکان  
 عام جزر ہے اور امکان خاص کل؛ تو اس وقت لفظ امکان کی دلالت موضوع لہ کے جزر پر ہوگی  
 لیکن یہاں اس کو موضوع لہ کے جزر ہونے کی حیثیت سے استعمال نہیں کیا گیا بلکہ بیحد موضوع لہ ہونے  
 کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے اسی وجہ سے دلالت تضمنی کی تعریف دلالت مطابقت سے منقوض  
 نہ ہوگی۔

قولہ لا تنقض: یعنی دلالت تضمن کی تعریف دلالت مطابقت سے اس طرح منقوض ہوتی  
 ہے کہ دلالت تضمن کی تعریف دلالت مطابقت پر صادق آتی ہے لہذا تعریف دخول غیر سے  
 مانع نہ ہوگی۔

قولہ کان دالاً: یعنی یہ دلالت مطابقتی ہے اور اگر وہ دلالت تضمنی ہو جائے  
 جیسا کہ معلوم ہوا تو وہ دلالت مطابقتی، تضمنی کی تعریف میں داخل ہو جائے گی اگر اس کو توسط وضع  
 کی قید سے مقید نہ کیا جائے لیکن اگر مقید کیا جائے تو داخل نہ ہوگی۔ علیہا میں ضمیر مجرور کا مرجع دلالت  
 لفظ امکان ہے اصل عبارت یہ ہے علی دلالۃ لفظ امکان العام حین اُطلق لفظ  
 امکان علیہ یعنی لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر جس وقت کہ لفظ امکان، امکان عام  
 پر بولا جائے ہے

قولہ خرجت عنه: یعنی دلالت مطابقتی، دلالت تضمنی کی تعریف سے خارج ہو  
 جائیگی کیونکہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر جبکہ اس پر اطلاق کیا جائے اس واسطے سے نہیں  
 ہے کہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے جو اس میں داخل ہے تاکہ دلالت تضمنی ہو جائے بلکہ اس



واسطے سے ہے کہ لفظ امکان، امکان عام کیلئے بھی موضوع ہے۔

وَكُنْ لَكَ كَوْلُكَ يَقِيْدُ حَدَّ دِلَالَةِ التَّزَامِ بِتَوْسِطِ الْوَضْعِ لَا تَنْقُضُ بِدَلَالَةِ  
الْمُطَابَقَةِ فَإِنَّكَ إِذَا أَطْلَقَ لَفْظَ الشَّمْسِ وَعَنَى بِهِ الضُّوْرَ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ  
مُطَابَقَةً وَصَدَقَ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ الْلفْظِ عَلَى مَا خَرَجَ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ  
لَهُ فَمَعْنَى دَاخِلَةٍ فِي حَدِّ دِلَالَةِ التَّزَامِ كَوْلُكَ يَقِيْدُ بِتَوْسِطِ الْوَضْعِ فَإِذَا  
قَيَّدَ بِهِ خَرَجَتْ عَنْهُ لِأَنَّهَا كَيْسَتْ بِوَاسِطَةِ أَنَّ الْلفْظَ مُوْضُوعٌ لِمَا خَرَجَ  
ذَلِكَ الْمَعْنَى عَنْهُ

ترجمہ: — اور اسی طرح دلالت التزام کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید  
سے مقید نہ کیے۔ سے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی اس لئے کہ  
جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضور مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت ضور  
پر مطابقت ہوگی اور اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت اس پر ہے جو معنی موضوع  
لہ سے خارج ہے تو دلالت مطابقت دلالت التزام کی تعریف میں داخل ہو جائے گی  
اگر تعریف کو توسط وضع کے ساتھ مقید نہ کیا جائے پس اگر مقید کیا جائے تو تعریف دلالت  
مطابقت خارج ہو جائے گی اس لئے کہ دلالت مطابقت اس توسط سے صادق نہیں آتی کہ  
لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے۔

تشیخ: — قولہ وكن لك كَوْلُكَ یعنی اسی طرح دلالت التزام کی تعریف کو اگر توسط وضع  
کی قید سے مقید نہ کیا جائے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب  
لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضور یعنی روشنی مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت ضور  
پر مطابقت ہوگی اس لئے کہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے لیکن اس پر وہ دلالت بھی صادق

آتی ہے کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ سے خارج پر ہے یعنی ضور پر لفظ شمس کی دو دلالت صادق  
آتی ہے ایک دلالت مطابقت اور دوسری دلالت التزام۔ دلالت التزام کی تعریف میں اگر  
توسط وضع کی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس میں دلالت مطابقت بھی داخل ہو جائے گی اس  
لئے اس میں توسط وضع کی قید کا لحاظ کیا جاتا ہے تاکہ اس سے دلالت مطابقت خارج ہو جا  
کیونکہ دلالت مطابقت اس توسط سے صادق نہیں آتی کہ لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے  
جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے۔

قولہ لا تنقض۔ وبقابل میں تو دلالت التزام کی تعریف کا دلالت مطابقت سے منقوض  
ہونے کی گداری لیکن دلالت تضمن سے منقوض ہونے کی یہ کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے  
جرم اور ضور کا مجموعہ مراد ہو تو لفظ شمس کی دلالت ضور پر دلالت تضمن ہوگی اور اس پر دلالت  
بھی صادق آئے گی کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ سے خارج پر ہے کیونکہ لفظ شمس موضوع  
ہے جرم اور اس ضور کیلئے بھی جو جرم سے خارج اور اس کا لازم ہے۔ شرح میں دلالت تضمن  
کی تعریف کا دلالت التزام سے اور دلالت التزام کی تعریف کا دلالت تضمن سے ہونے کا  
ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ شارح کے نزدیک یہ ثابت نہیں کہ شمس جرم اور ضور کے مجموعہ  
کیلئے وضع کیا گیا ہے اور نقض کا تحقق صرف فرض سے نہیں بلکہ اس کے لئے مادہ نقض کا وجود  
ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے۔

قَالَ وَيَشْتَرِطُ فِي الدَّلَالَةِ التَّزَامِيَّةِ كَوْنُ الْخَارِجِ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَسْنُوعِ فِي الدِّينِ  
تَصَوُّرًا لَا وَالْاَلَامَتِغَ فِهْمُهُ مِنَ الْلفْظِ وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهَا كَوْنُهُ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَحْقِيقِ الْمَسْنُوعِ  
فِي الْخَارِجِ تَحْقِيقُهُ فَيَكُونُ الدَّلَالَةُ لِمَعْنَى الْعَمَى عَلَى الْبَصَرِ مَعَ عَدَمِ الْمَلَاظِمَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ دلالت التزامیہ میں یہ شرط لگائی جاتی ہے کہ امر خارج کا اس



اس طرح ہونا ہے کہ ذہن میں مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے ورنہ اس کا لفظ سے سمجھنا محال ہوگا اور دلالت التزامیہ میں شرط نہیں لگائی جاتی امر خارج کے اس طرح ہونے کی کہ خارج میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق خارج میں لازم ہو جیسے لفظ عقی کی دلالت بصرفہ باوجود کہ خارج میں ان دونوں کے درمیان کوئی ملازمت نہیں ہے۔

تشریح: — بیانہ ویشترطانی۔ تمہید کے طور پر پہلے یہ ذہن نشین کر لیا جائے کہ لزوم کہتے ہیں لازم و ملزوم کے درمیان کی نسبت و حالت کو۔ اس کی دو قسمیں ہیں خارجی و ذہنی۔ لزوم خارجی وہ نسبت و حالت ہے جو لازم و ملزوم کے درمیان اس طرح پائی جائے کہ خارج میں ملزوم کا وجود لازم کے وجود سے جدا نہ ہو سکے جیسے آگ کے لئے حرارت کا لزوم اور لزوم ذہنی وہ نسبت و حالت ہے جو لازم و ملزوم کے درمیان اس طرح پائی جائے کہ ملزوم تصور لازم کے تصور سے جدا نہ ہو سکے جیسے زوجیت کا لزوم اربع کے لئے پھر لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں عقلی و عرفی۔ لزوم ذہنی عقلی وہ ہے جس میں لازم کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور عقلاً محال ہو جیسے اربع کے لئے زوجیت کا لزوم اور لزوم ذہنی عرفی وہ ہے جس میں لازم کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور محض عرفاً محال ہو جیسے خاتم کے لئے سخاوت کا لزوم! جو لزوم خارجی ہے اس کے امر خارج کو لازم خارجی کہا جاتا ہے اور جو لزوم ذہنی ہے اس کے امر خارج کو لازم عقلی کہا جاتا ہے۔ اور جو لزوم عرفی ہے اس کے امر خارج کو لازم عرفی کہا جاتا ہے تفصیل میں ملاحظہ کیجئے۔

لزوم

لازم

لازم ذہنی	لازم خارجی	لزوم ذہنی	لزوم خارجی
لازم عقلی	لازم عرفی	لزوم عقلی	لزوم عرفی

بیانہ کون الخارج: — یعنی دلالت التزامی میں چونکہ خارج معنی موضوع لہ پر دلالت ہوتی ہے اس لئے اس کے لئے لزوم ذہنی کا ہونا شرط ہے۔ خواہ لزوم ذہنی عقلی ہو یا عرفی کیونکہ اس کو اگر شرط قرار نہ دیا جائے تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہو جائے گا البتہ لزوم خارجی وہ شرط نہیں ہے کیونکہ مثلاً عقی کے لئے بصرفہ لازم خارجی ہے لیکن عقی خارج میں موجود ہوتا ہے اور بصرفہ خارج میں موجود ہونا کوئی ضروری نہیں

أقول لما كانت الدلالة الالتزامية دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له ولا حفاء في أن اللفظ لا يدل على كل أمر خارج عنه فلا بد لدلالته على الخارج من شرط وهو لزوم لذہنی أن يكون الأمر الخارج للزم المسمى اللفظ بحيث يلزم من تصور المسمى تصور لفظة فأنه لو لم يتحقق هذا الشرط لامتنع فهم الأمر الخارج من اللفظ فلم يكن دالاً عليه وذلك لأن دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضع لأحد الأمرين إما لأجل أنه موضوع بأذاته أو لأجل أنه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهم اللفظ ليس بموضوع للأمر الخارج فلو لم يكن بحيث يلزم من تصور المسمى تصور اللفظ لكان الأمر الثاني أيضاً متحققاً فلم يكن اللفظ دالاً عليه

ترجمہ: — میں کہتا ہوں جب کہ دلالت التزامیہ لفظ کا دلالت کرنا ہے اس معنی پر جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے اور اس میں کوئی خفا نہیں ہے اس بات میں کہ لفظ ہر ایسے امر پر دلالت نہیں کرتا جو اس سے خارج ہو پس خارج پر دلالت کرنے کے لئے شرط کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ لزوم ذہنی ہے یعنی امر خارج کا لفظ کے مسمیٰ کے لئے اس طور پر لازم ہونا کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اس لئے کہ اگر یہ شرط متحقق نہ ہوگی تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہوگا تو لفظ اس پر دلالت نہیں کرے گا اور وہ اس لئے کہ لفظ کا معنی پر دلالت کرنا وضع کے اعتبار سے دو امر میں سے ایک سے ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ وہ اس کے مقابلہ میں موضوع ہے یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لہ کے سمجھنے سے اس کا سمجھنا لازم آئے اور لفظ امر خارج کے لئے موضوع نہیں پس اگر اس حیثیت سے نہ ہو کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو امر تانی بھی متحقق نہ ہوگا پس لفظ اس پر دلالت نہیں کرے گا۔

تشریح: — قولہ لما كانت: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلالت التزامی میں امر خارج پر دلالت ہوتی ہے اور خارج شئی مباین شئی ہوتا ہے اور مباین پر شئی کی دلالت نہیں ہوتی کیونکہ دلالت کے لئے دال و مدلول کے درمیان مناسبت ضروری ہے اور تباین میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ جواب یہ کہ خارج دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ جو معنی موضوع لہ سے کوئی مناسبت و لزوم ہی نہ ہو اور دوسری وہ جو نسبت و لزوم ہو اور یہاں پر خارج سے یہی دوسری قسم مراد ہے جس کو لزوم ذہنی سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ وہ امر



خارج کا اس طرح ہونا ہے کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو اگر یہ متحقق نہ ہو تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا منتزع و دشوار ہو جائے گا۔

قولہ وذلک :- یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ لزوم ذہنی کی شرط اگر متحقق نہ ہو تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا منتزع ہوگا دلیل کا حاصل یہ کہ لفظ کی دلالت معنی پر وضع کے اعتبار سے دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے ہوتی ہے آیا اس وجہ سے کہ لفظ اس کے مقابل میں موضوع ہے یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لفظ کے سمجھنے سے اس کا سمجھنا لازم آئے ظاہر ہے لفظ امر خارج کے لئے موضوع نہیں ہوتا تو اگر لفظ اس حیثیت سے نہ ہو کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو اس سے امر دوم بھی متحقق نہ ہوگا۔ اور اس پر لفظ کی دلالت بھی نہ ہوگی۔

لَا يَشْتَرُطُ فِيهَا اللَّزُومُ الْخَارِجِيُّ وَهُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بِحَيْثُ يُلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمَسْمُوعِ فِي الْخَارِجِ تَحَقُّقُهُ فِي الْخَارِجِ كَمَا أَنَّ اللَّزُومَ الَّذِي هُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بِحَيْثُ يُلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمَسْمُوعِ فِي الْخَارِجِ تَحَقُّقُهُ فِي الْخَارِجِ شَرْطٌ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ اللَّزُومُ الْخَارِجِيُّ شَرْطًا لَمْ يَتَحَقَّقْ دَلَالَةُ الْإِلْتِزَامِ بِهِ وَنَهٍ وَاللَّزُومُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُومُ مُثْلُهُ أَمَّا الْمَلْزَمَةُ فَلَا مَتْنَاءَ تَحَقُّقِ الْمَشْرُوعِ بِدُونِ الشَّرْطِ وَأَمَّا بِلَاغَةُ الْإِلْتِزَامِ فَلَا تَعْدَمُ كَالْعَمَلِ يَدُ الْعَلَى الْمَلَكَةِ كَالْبَصْرِ دَلَالَةُ التَّزَامِيَةِ لِأَنَّهُ عَدَمُ الْبَصْرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بَصِيرًا مَعَ الْمَعَادَةِ لَا بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ

ترجمہ :- اور دلالت التزامیہ میں لزوم خارجی کی شرط نہیں لگائی جاتی۔ اور وہ امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ خارج میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اس لئے کہ لزوم خارجی امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ ذہن میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اس لئے کہ لزوم خارجی اگر شرط ہوتی تو دلالت التزام کا تحقق اس کے بغیر نہیں ہوتا اور لازم باطل ہے پس ملزوم اس کی مثل ہے لیکن ملازم تو اس لئے کہ مشروط کا تحقق شرط کے بغیر محال ہے اور لیکن لازم کا تحقق اس لئے کہ عدم یعنی عدمی دلالت کرتا ہے بلکہ یعنی بصیر پر دلالت التزامیہ کیونکہ عملی کہتے ہیں بصیر کے نہ ہونے کو اس سے جس کی شان سے

یہ ہے کہ وہ بصیر والا ہو یا وجودیکہ خارج میں دونوں کے درمیان عناد پایا جاتا ہے۔

تشریح :- قولہ ولا یشتراط :- اس کا عطف ماقبل میں وہو اللزوم الذہنی پر ہے اصل عبارت یہ ہے فلا بد الدلالة علی الخارج من شرط ولا یشتراط فیہا۔ اس عبارت سے مقصود یہ ہے کہ دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے لزوم خارجی نہیں۔

قولہ اللزوم الخارجی :- لزوم کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک لزوم ذہنی اور دوسری لزوم خارجی دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے لیکن لزوم خارجی سے متعلق کچھ نہ کہا گیا کہ وہ شرط ہے یا نہیں اس لئے اس عبارت سے اس کی نفی کی جاتی ہے کہ اس کے لئے لزوم خارجی کا ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ وہ وہ اگر شرط ہوتا تو دلالت التزامی اس کے بغیر متحقق نہ ہوتی حالانکہ وہ اس کے بغیر متحقق ہو جاتی ہے اس لئے کہ لزوم خارجی کہتے ہیں امر خارج کے اس طرح ہونے کو کہ خارج میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اور عملی کی دلالت بصیر پر دلالت التزامیہ ہے لیکن خارج میں ایسا نہیں ہے کہ عملی کے وجود سے بصیر کا وجود لازم آئے۔

قولہ واللازم باطل :- قضیہ شرطیہ لزوم خارجی اگر شرط ہوتا تو دلالت التزامی اس کے بغیر متحقق نہ ہوتی میں لازم دلالت التزامی کا لزوم خارجی کے بغیر متحقق ہونا ہے اور ملزوم "لزوم خارجی اگر جبہ شرط ہوتا" ہے اور ملزوم و لازم چونکہ علت و معلول ہوتے ہیں اور اگر معلول باطل ہو جائے تو علت بھی باطل ہو جاتی ہے اور علت باطل ہو جائے تو معلول بھی باطل ہو جاتا ہے چنانچہ ان کا تعلق الشمس طالعت فانہا موجود میں لازم یعنی دن کا موجود ہونا باطل ہو جائے تو ظاہر ہے ملزوم یعنی آفتاب کا طلوع ہونا باطل ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے شرح میں صرف لازم کے بطلان کو بیان کیا گیا جس سے ملزوم کا بطلان ثابت ہو جائے۔

قولہ عما من شأنہ :- شئی کی شان سے عام ہے کہ وہ بشخص ہو یا بنوعہ یا بجنسہ یہ اول جیسے وہ شخص ہو اندھا ہو گیا کہ وہ بشخص بصیر کا قابل ہے اور دوم جیسے کہ یعنی مادر زاد اندھا کہ وہ بنوعہ بصیر کا قابل ہے اور سوم جیسے بچہ کہ وہ اپنی جنس قریب یعنی حیوان کے اعتبار سے بصیر کا قابل ہے اس قید سے ہر امر خارج ہو گیا کہ لکڑی و پتھر وغیرہ عدم بصیر تو ہیں لیکن اس کی شان سے بصیر والا ہونا نہیں بلکہ وہ غیر



نہا مد یعنی حیوان ہی ہو سکتا ہے۔

فَإِنَّ قُلْتَ الْبَصَرُ حِزْبٌ مَفْهُومٌ عَمِّي فَلَا يَكُونُ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ بِالْاِئْتِزَامِ بَلْ بِالتَّضَمُّنِ فَنَقُولُ الْعَمِّي  
عَدَمُ الْبَصَرِ لَا الْعَدَمُ فَالْبَصَرُ وَالْعَدَمُ الْمُضَافُ إِلَيْهِ إِلَى الْبَصَرِ يَكُونُ الْبَصَرُ خَارِجًا عَنْهُ وَالْاِ  
لْاجْتِمَاعِ فِي الْعَمِّي الْبَصَرُ وَعَدَمُهُ

ترجمہ: پس اگر آپ اعتراض کریں کہ بصر مفہوم عمی کا جز ہے تو عمی کی دلالت بصر پر بالائتزام نہیں  
بلکہ بالتضمن ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ عمی عدم بصر کو کہا جاتا ہے نہ کہ عدم اور بصر اور وہ عدم جو بصر کی  
طرف مضاف ہو بصر اس سے خارج ہے ورنہ عمی میں بصر اور عدم بصر دونوں جمع ہو جائیں گے۔

ترجمہ: قولہ فَاِنْ قُلْتَ: یہ اعتراض مثال مذکور پر ہے کہ لفظ عمی کی دلالت بصر پر  
دلالت التزامی ہے۔ نہ کہ بصر مفہوم عمی کا جز ہے اس لئے کہ عمی عدم بصر کو کہا جاتا ہے تو بصر جز ہوا مفہوم  
عمی کا اور جز پر شکی کی دلالت تضمنی ہوتی ہے التزامی نہیں جیسا کہ گذرا۔

قولہ فَنَقُولُ: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ عمی عدم بصر کو کہا جاتا ہے نہ کہ عدم اور  
بصر کے مجموعہ کو کہ عدم مضاف ہے بصر کی طرف اور ظاہر ہے مضاف الیہ مضاف سے خارج ہوتا ہے پس  
بصر عمی سے خارج ہوا کیونکہ بصر اگر عمی کا جز ہو تو عمی میں بصر اور عدم بصر دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا جو اجتماع  
تضمنی کو لازم کرتا ہے اور وہ محال ہے۔

قَالَ وَالْمُطَابَقَةُ لَا تَسْتَلْزِمُ التَّضَمُّنَ كَمَا فِي الْبَسَائِطِ وَأَمَّا اسْتِزَامُهَا لِتَزَامٍ فَغَيْرُ مُتَقِينٍ لِأَنَّ  
وَجُودَ دَلَالَتِهِ ذَهَبِي لِكُلِّ مَا هِيَ يَلْزِمُ مِنْ تَصَوُّرِهَا تَصَوُّرٌ غَيْرُ مَعْلُومٍ وَمَا قِيلَ إِنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ  
مَا هِيَ لَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرُهَا فَهِنَّوْءٌ وَمِنْ هَذَا أَبَيَّنَّا عَدَمَ اسْتِزَامِ التَّضَمُّنِ  
وَأَمَّا هُمَا فَلَا يُوْجِدُ إِنْ أُلْمَعَ الْمُطَابَقَةُ لاسْتِحَالَةٍ وَجُودِ التَّابِعِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ تَابِعَ  
بِدُونِ الْمَتَّبِعِ

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ دلالت مطابقت دلالت تضمن کو مستلزم نہیں جیسا کہ بسائط میں ہے  
اور لیکن دلالت مطابقت کا دلالت التزام کو مستلزم نہ ہونا تو غیر یقینی ہے اس لئے کہ ہر ماہیت کے لئے ایسے  
لازم ذہنی کا ہونا کہ اس یعنی ماہیت کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو۔ معلوم نہیں ہے اور وہ جو کہا گیا کہ ہر  
ماہیت کا تصور مستلزم ہے اس بات کے تصور کو کہ اس کا غیر نہیں ہے۔ متوجع ہے اور اس سے ظاہر  
ہو گیا دلالت تضمن کا دلالت التزام کو مستلزم نہ ہونا اور لیکن وہ دونوں یعنی دلالت تضمن والتزام نہیں  
پائی جاتیں۔ مگر دلالت مطابقت کے ساتھ کیونکہ محال ہے تابع کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ تابع  
ہے متوجع کے بغیر۔

ترجمہ: بیانہ والمطابقة: تینوں دالاتوں کی تعریفوں کے بعد اب ان کے درمیان نسبتوں  
کو بیان کیا جاتا ہے جو چار دعوتوں پر مشتمل ہے پہلا دعویٰ ہے کہ دلالت مطابقی دلالت تضمنی کو مستلزم  
نہیں یعنی جہاں جہاں دلالت مطابقی پائی جائے وہاں وہاں دلالت تضمنی کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں  
دوسرا دعویٰ یہ کہ دلالت مطابقی کا دلالت التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں  
جہاں دلالت مطابقی ہو وہاں وہاں دلالت التزامی بھی ہو تیسرا دعویٰ یہ کہ دلالت تضمنی، دلالت التزامی  
کو مستلزم نہیں چوتھا دعویٰ یہ کہ دلالت تضمنی اور دلالت التزامی، دلالت مطابقی کو مستلزم ہیں یعنی جہاں  
جہاں دلالت تضمنی والتزامی پائی جائے وہاں وہاں دلالت مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے، دعویٰ  
اول کو والمطابقة لا تستلزم سے بیان کیا گیا اور دعویٰ دوم کو واما استلزامها سے اور دعویٰ سوم  
کو من ہذا تبیین عدم سے اور دعویٰ چہارم کو واما فلایوجدان سے۔ ہر ایک کا تفصیلی بیان آگے  
شرح میں درج ہے۔

أَقُولُ أَرَادَ الْمَصْنِفُ بَيَانُ نَسَبِ الدَّلَالَةِ الثَّلَاثَةِ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ بِالْاِئْتِزَامِ وَعَدَمُهَا  
فَالْمُطَابَقَةُ لَا تَسْتَلْزِمُ التَّضَمُّنَ أَيْ لَيْسَ مَتَى تَحَقَّقَتْ الْمُطَابَقَةُ تَحَقَّقَ التَّضَمُّنُ جَوَابُ أَنْ يَكُونَ  
النَّظَرُ مَوْضُوعًا لِمَعْنَى بَسِطٍ فَيَكُونُ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَلَا تَضَمُّنَ هُنَا لِأَنَّ الْمَعْنَى الْبَسِطَ  
الْجَزْءُ الْكُلِّ



ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ مصنف نے ارادہ فرمایا تینوں دالالتوں کی نسبتوں کے بیان کا بعض نسبت کا بعض کے ساتھ مستلزم ہونے اور مستلزم نہ ہونے کے لحاظ سے تو دالالت مطابقت دالالت تضمن کو مستلزم نہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ جب بھی یعنی مطابقت متحقق ہو تو تضمن بھی متحقق ہو کیونکہ جائز ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے پس لفظ موضوع کی دالالت معنی بسیط پر دالالت مطابقت ہوگی دالالت تضمن نہیں کیونکہ معنی بسیط کا جزء نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: قولہ ارادہ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطق کی کتابوں میں بحث دالالت کو افادہ واستفادہ کے لئے بیان کیا جاتا ہے لیکن چونکہ استلزام و عدم استلزام کو افادہ واستفادہ سے کوئی تعلق نہیں اس لئے اس کو یہاں بیان کرنا فضول ہے؛ جواب یہ کہ استلزام و عدم استلزام کا بیان تعریفات مذکورہ کا نتیجہ ہے جو مزید انکشاف کے لئے بیان کیا گیا ہے کیونکہ ان تعریفات سے بھی اگر یہ امتیاز حاصل ہو جاتا ہے لیکن ضمناً اس لئے اس کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے۔ جو چار صورتوں پر مشتمل ہے جیسا کہ متن میں مذکور ہے۔

قولہ فالطابقۃ: یہ دعویٰ اول کا بیان ہے کہ دالالت مطابقت، دالالت تضمن کو مستلزم نہیں ہے یعنی جہاں جہاں دالالت مطابقت پائی جائے گی۔ ضروری نہیں کہ وہاں وہاں دالالت تضمن بھی پائی جائے کیونکہ جائز ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے جیسے اسم جلال یعنی لفظ اللہ اور عقل مجردہ کہ ان کا موضوع لہ ذہن و خارج دونوں میں بسیط ہے ظاہر ہے یہاں دالالت مطابقت پائی جاتی ہے دالالت تضمن نہیں کیونکہ معنی بسیط کے لئے جزء نہیں ہوتا اور دالالت تضمن کے لئے جزء کا ہونا ضروری ہے قولہ ای لیس متی: اس تفسیر سے یہ اشارہ ہے کہ مصنف کے قول والمطابقۃ لا تستلزم تضمن سے مراد سلب کلی نہیں بلکہ رفع ایجاب کلی ہے جو بمنزلہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے کیونکہ استلزام نام ہے جمع اوقات میں امتیاز انفکاک کا دوام اتصال کا نہیں جیسا کہ قضیہ شرطیہ سے متبادر ہوتا ہے قولہ کجواز: بخارجہ پر انکشاف اس لئے کیا گیا کہ لزوم کی نفی کے لئے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ ممکن ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے۔ (ذہن میں یا خارج میں) اور اس کا جزء نہ ہو۔

واما استلزام المطابقۃ الاستلزام فمحقق متیقن لآن الاستلزام یتوقف علی ان یکون لمعنی اللفظ لانہ یجوز ان یلزم من تصور المعنی تصورہ لا یتوقف علی ماہیۃ بحیث یوجد لہا کذلک غیر معلوم کجواز ان یکون من الماہیات ما لا یستلزم شئاً کذلک فاذا کان اللفظ موضوعاً لتلك الماہیۃ لکان دلالتہ علیہا ولا التزام لانقاء شرطہ وهو اللزوم الذہنی

ترجمہ: اور دالالت مطابقت کا دالالت التزام کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے اس لئے کہ دالالت التزام موقوف ہے اس بات پر کہ لفظ کے معنی کے لئے لازم ہو اس طور پر کہ معنی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اور یہ ماہیت کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس کے لئے لازم ماہیت بھی ہو معلوم نہیں کیونکہ جائز ہے ماہیتوں میں سے کوئی ماہیت ایسی ہو جو کسی چیز کو مستلزم نہیں تو جب لفظ اس ماہیت کے لئے موضوع ہو تو اس کی دالالت ماہیت پر مطابقت ہوگی اور دالالت التزام نہ ہوگی اس کی شرط یعنی لزوم ذہنی کے منتفی ہونے کی وجہ سے تشریح: قولہ واما استلزام: یہ دعویٰ دوم کا بیان ہے کہ دالالت مطابقت کا دالالت التزام کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے کیونکہ التزام کے لئے یہ ضروری ہے کہ شئی کے لئے ایک ایسا لازم ہو کہ اس کے تصور سے لازم کا تصور ہو جائے حالانکہ یہ ماہیت کے لئے اس طرح کا لازم ہونا معلوم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے ایک ماہیت ایسی ہو جو اس کے لئے لازم ہی نہ ہو۔ بعض کا خیال ہے کہ دالالت مطابقت کے لئے دالالت التزام کا مستلزم نہ ہونا یقینی ہے کیونکہ ہر مفہوم کے لئے دالالت التزامی اس وقت لازم ہوتی ہے جب کہ اس کیلئے لازم ذہنی ہو اور یہ محال ہے کیونکہ ہر مفہوم کیلئے لازم ذہنی ہو تو اگر کسی لفظ کی دالالت اس کے مفہوم پر ہو تو اس کے لازم پر بھی ہوگی اور لازم کے لازم پر بھی۔ یہ سلسلہ غیر متناہی تک جائے گا۔ تو معنی واحد کے تصور سے امور غیر متناہیہ کا ادراک دفعہ واحدہ لازم آئے گا جو محال ہے اس وجہ سے ضروری ہے ایک معنی ایسا ہو جس کے لئے لازم ذہنی نہ ہو تو جب لفظ معنی کے مقابلہ میں موضوع ہو تو اس پر لفظ کی دالالت مطابقت ہوگی التزام نہیں۔ میر سید شریف جرجانی وغیرہ نے اس کو یوں رد کیا ہے کہ دو معنوں کے درمیان تلازم اس طرح ہو کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے لازم ذہنی ہو چنانچہ دو متضانی یعنی ابوت و نبوت میں تلازم بین الطرفين ہے لیکن ہر ایک کا دوسرے پر توقف لازم نہیں آتا کہ دور محال



لازم آئے جو تقدم شئی علی نفسہ کو مستلزم ہے البتہ دور معیت لازم آتا ہے جو محال نہیں کیونکہ دور معیت اس امر کا مقتضی ہے کہ خارج یا ذہن میں طرفین کا حصول بطریق معیت ہو۔ بعض نے اس کے عدم استلزام کو دلیل وجدانی سے یوں ثابت کیا ہے کہ ہمیں اپنے وجدان سے قطعی طور پر یہ معلوم ہے کہ بعض معنوں کا تعقل ان کے جمع مانع سے ذہول کے باوجود ممکن ہے۔ اس تقدیر پر دلالت مطابقت کا دلالت التزام کے بغیر موجود ہونا امر یقینی ہے لیکن یہ دلیل چونکہ وجدانی ہے اور دلیل وجدانی دوسرے کے لئے قابل حجت نہیں ہوتی کما علی الحاشیہ علی المرزاہ الرضائے

قولہ فقیر متیقن۔ غیر یقینی کہا گیا غیر معلوم اس لئے نہیں کہ معلوم مشتق ہے علم سے اور علم مناطہ کے نزدیک بمعنی ادراک ہے اور ادراک تصور ہر ایک کا ہو سکتا ہے استلزام و عدم استلزام حتیٰ کہ تصدیق کا بھی کہ وہ اس کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے کما فی السلم لہذا عدم استلزام کے لئے غیر معلوم نہایت درست نہ ہوگا البتہ غیر یقینی درست ہے اور اس لئے بھی کہ مقصود یہاں علم یقینی کی نفی کرنا ہے خواہ اثبات ہو یا نفی شک ہو یا ظن۔ معلوم کی نفی مقصود نہیں

وَنَسَمُّ الْأَمَامَ أَنَّ الْمَطَابَقَةَ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْإِتْرَامِ لِأَنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ مَاهِيَةٍ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ الْأَنْشَاءِ مِنْ لَوَانِ مَهَا وَأَقْلَهُ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا وَاللَّفْظُ إِذَا دَلَّ عَلَى الْمَلْزُومِ بِالْمَطَابَقَةِ دَلَّ عَلَى الْأَلْزَمِ فِي التَّصَوُّرِ بِالْإِتْرَامِ وَجَوَابُهُ أَنَا لَا نَسْلِمُ أَنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ مَاهِيَةٍ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا فَكثيراً مَا تَصَوَّرُوا مَاهِيَاتِ الْأَشْيَاءِ وَلَمْ يَخْطُ بِبَالِغٍ غَيْرُ مَاهِيَاتِ الْأَشْيَاءِ لَيْسَتْ غَيْرَهَا

ترجمہ: — اور امام نے گمان کیا ہے کہ مطابقت التزام کو مستلزم ہے کیونکہ ہر ماہیات کا تصور اس کے لوازم میں سے کسی نہ کسی لازم کے تصور کو مستلزم ہوتا ہے اور کم از کم یہ کہ وہ اس کا غیر نہیں اور لفظ جب لازم پر مطابقت دلالت کرے تو وہ لازم فی التصور پر التزاماً دلالت کرے گا اس کا جواب یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ماہیت کا تصور اس امر کے تصور کو مستلزم ہے کہ وہ اس کا غیر نہیں اس لئے کہ بسا اوقات ہم چیزوں کی ماہیتوں کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے دل میں اس کا غیر نہیں آتا چہ جائیکہ وہ اس

کا غیر نہیں ہے۔

تشریح: — قولہ ونعم:۔ دعویٰ مذکور پر امام رازی کا یہ اعتراض ہے کہ مطابقت التزام کو ہر حال مستلزم ہوتی ہے کیونکہ ہر ماہیت کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے اور کچھ بھی نہ ہو تو کم از کم لیس غیرہ کا مفہوم ہر معنی کے لئے لازم ہے تو جب کسی مفہوم پر دلالت مطابقت پائی جائے تو دلالت التزامی بھی ضرور پائی جائے گی۔

قولہ وجوابہ:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ امام رازی کا نظم مذکور تسلیم نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات ہم چیزوں کی ماہیتوں کا تصور کرتے ہیں اور دل میں سلب غیر کا شائبہ بھی نہیں گذرتا۔ کیونکہ سلب غیر کم از کم کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو ہر تصور کا مستلزم تصدیق ہونا لازم آئے گا جو تین طریقوں سے نادرست ہے ایک یہ کہ وہ وجدان کے خلاف ہے دوسرا یہ کہ وہ دفعۃً امور غیر متناہیہ کے تصور کو مستلزم ہے جو نموع ہے کیونکہ تصور ماہیت، تصور ہے اور لیس غیر تصدیق اور ہر تصدیق تصورات پر مشتمل ہے لہذا تصورات بھی مستلزم تصدیق مذکور ہوں گے و لکن الی غیر النہایہ۔ تیسرا یہ کہ کچھ معانی متصورہ الیٰ۔ مستقل ہیں کہ جن پر کوئی بھی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ چنانچہ ان پر یہ حکم لگایا جائے کہ ان کا غیر نہیں ہے۔

قولہ فضلاً عن انہا:۔ حواشی کثاف میں مرقوم ہے کہ فضلاً مصدر ہے جو ماخوذ ہے فضل عن المال کذا اذا ذهب اکثرہ وبقی اقلہ سے۔ وہ اس امر پر تنبیہ کیلئے واقع ہوتا ہے کہ ادنیٰ کی نفی ہو جائے اور نفی اعلیٰ کے وقوع سے استبعاد پیدا ہو جائے ضروری ہے اس کا نفی کے بعد واقع ہونا خواہ نفی صریح ہو جیسے فلان يعطى الدرهم فضلاً عن الدينار یا نفی ضمنی ہو جیسے مثال مذکور فلان انما يعطى فضلاً عن الدينار۔ اس کے نصب سے متعلق منقول ہے کہ وہ فعل مصدر کا مفعول مطلق ہے اور فعل متاخر اس نکرہ کی صفت واقع ہے جو فضلاً سے پہلے ہو جیسے فلان لا يملك درهماً فضلاً عن الدينار کہ قال ابو علی الفارسی

وَمِنْ هَذَا بَيِّنٌ عَدَمُ اسْتِلْزَامِ التَّصَوُّنِ الْإِتْرَامِ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يُعْلَمْ وَجُودُ لَازِمٍ ذَهْنِيٍّ لِكُلِّ مَاهِيَةٍ بَسِيطَةٍ لَمْ يُعْلَمْ أَيْضاً وَجُودُ لَازِمٍ ذَهْنِيٍّ لِكُلِّ مَاهِيَةٍ مُرَكَّبَةٍ لِحُجُوزِ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْأَمَارَاتِ



المركبة ما لا يكون له لازم ذهني فاللفظ الموضوع بأركانه دال على أجزاءه بالتضمن دون الالتزام  
وفي عبارة المصنف تسامح فإن اللازم مناد كذا ليس بتبين عدم استلزام التضمن الالتزام  
بل عدم تبين استلزام التضمن الالتزام والفرق بينهما ظاهر

ترجمہ: اور ہمیں سے ظاہر ہو گیا تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا اس لئے کہ ہر ماہیت  
بسیط کے لئے لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لئے لازم ذہنی کا ہونا بھی معلوم  
نہیں ہے کیونکہ جانتے ہیں بعض ماہیت مرکبہ وہ ہو کہ اس کے لئے لازم ذہنی نہ ہو تو جو لفظ اس کے مقابل  
میں موضوع ہو وہ اس کے اجزاء پر بطریق تضمن دلالت کریگا۔ بطریق التزام نہیں۔ اور مصنف کی عبارت  
میں تسامح واقع ہے کیونکہ اس نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونے کا ظہور لازم نہیں  
آتا بلکہ تضمنی کے التزامی کو مستلزم ہونے کو ظہور کا عدم ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق  
ظاہر ہے۔

تشریح: قولہ ومن هذا:۔ یعنی مطابقتی کے مستلزم التزامی نہ ہونے کے بیان سے یہ بھی  
ظاہر ہو گیا کہ تضمنی بھی التزامی کو مستلزم نہیں کیونکہ جس طرح ماہیت بسیط کے لئے لازم ذہنی کا ہونا معلوم  
نہیں اسی طرح ماہیت مرکبہ کے لئے بھی لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے بعض ماہیات  
مرکبہ بھی ایسی ہوں جن کے لئے کوئی لازم ذہنی نہ ہو پس جو لفظ اس کے مقابل میں موضوع ہو اس کے اجزاء  
پر بطور تضمن دلالت کرے گا بطور التزام نہیں۔

قولہ وفي عبارة المصنف:۔ یعنی مصنف کی عبارت میں ہذا تبیین عدم استلزام التضمن  
الالتزام میں تسامح واقع ہے کیونکہ دلیل سے ظہور استلزام کا عدم ثابت ہوتا ہے اور یہاں عدم استلزام  
کے ظہور کو بیان کیا گیا ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عبارت بخلاف مضاف الیہ یعنی ومن هذا تبیین  
عدم تبیین استلزام التضمن الالتزام۔ فرق دونوں عبارتوں میں ظاہر ہے کیونکہ مصنف کی عبارت کا مفہوم  
ہے عدم استلزام کا ظہور اور شارح کی عبارت کا مفہوم ہے ظہور استلزام کا عدم۔

قولہ تسامح:۔ تسامح کا معنی لغت میں آسان گرفتن یا یکدگر اور اصطلاح میں اس امر میں

استعمال کرنا کہ عبارت اس کا محتمل ہو اور اس پر ظاہر دلالت ہو۔

واقفاً هما أي التضمن والالتزام فمستلزمان للمطابقة لا فمستلزمان لوجودهما إلا يوجدان إلا معهما إلا تفهما تابعان  
لها والتابع من حيث أنه تابع لا يوجد بدونه المتبوع والتابع قد لا يتبعه احترازاً عن  
التابع الأعم كالحركة للنار فإنها تابعة للنار وقد توجد بدونها كما في الشمس والحركة  
أما من حيث أنها تابعة للنار فلا توجد إلا معها

ترجمہ: اور لیکن وہ دونوں یعنی تضمن والتزام مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ  
وہ دونوں مطابقت کے ساتھ موجود ہوتے ہیں کیونکہ دونوں مطابقت کے تابع ہیں اور تابع اس  
حیثیت سے کہ وہ تابع ہے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اور تابع کو حیثیت کیساتھ اس وجہ سے  
مقید کیا گیا ہے کہ تابع اعم سے امتزاج مقصود ہے۔ جیسے حرارت آگ کے لئے کہ وہ آگ کے تابع ہے  
اور کبھی آگ کے بغیر بھی پائی جاتی ہے جیسے دھوپ و حرکت میں لیکن اس حیثیت سے کہ وہ آگ کے  
تابع ہے آگ کے بغیر نہیں پائی جاتی ہے۔

تشریح: قولہ واما هما:۔ ہما جو ضمیر متشبیہ ہے ای التضمن والتزام سے اس کے مرجع کو واضح  
کیا گیا ہے حاصل کلام یہ کہ مطابقت نہ تضمن کو مستلزم ہے اور نہ التزام کو البتہ تضمن والتزام دونوں  
مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ وہ دونوں ضمنی ہیں جو مطابقت کے تابع ہو کر پائی جاتی ہیں کیونکہ  
مطابقت متبوع ہے اور وہ دونوں تابع اور تابع من حيث ہو تابع کا تحقق متبوع کے بغیر نہیں  
ہوتا لہذا تضمن والتزام کا تحقق بھی مطابقت کے بغیر نہیں ہوگا چنانچہ اس کو شکل اول کے طور پر یوں  
کہا جائے گا کہ ہما تابعان (صغریٰ) والتابع من حيث ہو تابع لا يوجد بدون المتبوع (کبریٰ) فہما لا  
يوجدان بدون المتبوع (نتیجہ) لیکن تضمن والتزام مطابقت کو مستلزم اس لئے ہے کہ وہ دونوں وضع  
کو مستلزم ہیں کیونکہ تعریف میں وضع ماخوذ ہے اور وضع مستلزم مطابقت ہے لہذا وہ دونوں  
مطابقت کو مستلزم ہیں۔



قولہ واما قید : یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلیل کے اندر تابع کو حیثیت کی قید کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ تابع چونکہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک تابع عام اور دوسرا تابع خاص اور تابع عام سے چونکہ حکم ثابت نہیں ہوتا اس لئے حیثیت کی قید سے اس کو خارج کر دیا گیا کیونکہ متبوع کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔ پناخہ حرارت جو آگ سے ہوتی ہے وہ آگ کے تابع ہے لیکن کبھی آگ کے بغیر بھی پائی جاتی ہے جیسے دھوپ و حرکت وغیرہ میں لیکن اس حیثیت سے کہ حرارت آگ کے تابع ہے وہ آگ ہی کے ساتھ خاص ہے دوسروں میں نہیں پائی جاتی۔

وَفِي هَذَا الْبَيَانِ نَظَرُ الْتَابِعِ فِي الْمَصْغَرِ اِنْ قَيَّدَ بِالْحَيْثِيَّةِ مُنْعَاهَا وَاِنْ لَمْ يَقَيَّدْ بِهَا لَمْ يَتَكْرَّرْ الْحُدُ الْاَوْسَطُ فَلَمْ يَنْتَجِ الْمَطْلُوبُ وَيُمْكِنُ اَنْ يَجَابَ عَنْهُ بَيَانُ الْحَيْثِيَّةِ فِي الْكِبْرَى لَيْسَتْ قَيْدًا لِلاَوْسَطِ بَلْ لِلْحَكْمِ فِيهَا فَيَتَكْرَّرُ الْحُدُ الْاَوْسَطُ نَعْمَ الْلاَزِمُ مِنَ الْمَقْدَمَتَيْنِ اَنَّ التَّضَمَّنَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ تَابِعٌ لَا يُوْجِدُ بَدُوْنَ الْمَطَابَقَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْمَطْلُوبِ وَالْمَطْلُوبُ اِنْ التَّضَمَّنَ مُطْلَقًا لَا يُوْجِدُ بَدُوْنَ الْمَطَابَقَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْلاَزِمِ

ترجمہ : اور اس بیان میں نظر ہے اس لئے کہ صغریٰ میں جو تابع ہے اگر اس کو حیثیت کے ساتھ مقید کیا جائے تو ہم اس سے روک دیں گے اور اگر مقید نہ کیا جائے تو حد اوسط مکرر نہ ہوگی پس مطلوب منتج نہ ہوگا اور ممکن ہے اس کا جواب بایں طور دیا جائے کہ کبریٰ میں جو حیثیت ہے وہ حد اوسط کی قید نہیں بلکہ اس حکم کی ہے جو کبریٰ میں ہے پس حد اوسط مکرر ہو جائے گی ہاں دونوں مقدموں سے یہ لازم آتا ہے کہ تضمن اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتی اور وہ مطلوب کا غیر ہے حالانکہ مطلوب یہ کہ تضمن مطلقاً مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتی اور وہ لازم نہیں۔

تشریح : قولہ و فی هذا البیان : دلیل مذکور پر یہ اعتراض ہے کہ کبریٰ میں جو حیثیت مذکور ہے صغریٰ میں بھی وہ ملحوظ ہے یا نہیں لیکن ملحوظ ہونا تو ممنوع ہے کیونکہ اس تقدیر پر اس کا معنی ہوگا کہ تضمن والتزام تابع ہیں تابع ہونے کی حیثیت سے جب کہ اس میں حیثیت کی قید فضول ہے کیونکہ

وہ بلا حیثیت تابع ہوتے ہیں اور اگر حیثیت صغریٰ میں ملحوظ نہیں تو حد اوسط مکرر ہونے کی بناء پر نتیجہ برآمد نہ ہوگا جب کہ حد اوسط کا صغریٰ و کبریٰ بعینہ ملحوظ و مذکور ہو نا ضروری ہے۔

قولہ لَمْ يَتَكْرَّرْ الْاَوْسَطُ : اس کو یوں رد کیا جاسکتا ہے کہ حیثیت یہاں پر بیان اطلاق کے لئے ہے تقید و تخصیص کے لئے نہیں پس حد اوسط مکرر ہو جائے گی چنانچہ کہا جاتا ہے زَيْدُ الْاِنْسَانِ وَالْاِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ هُوَ الْاِنْسَانُ ضَاحِكٌ يَنْتَجِ زَيْدٌ ضَاحِكٌ۔

قولہ وَيُمْكِنُ اَنْ : یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا شق ثانی کو اختیار کر کے کہ حیثیت جس طرح صغریٰ میں ملحوظ نہیں اسی طرح کبریٰ میں ملحوظ نہیں ہے کیونکہ کبریٰ میں جو حیثیت نظر آتی ہے وہ حد اوسط کی قید نہیں بلکہ حکم کی ہے مطلب یہ ہے کہ دلیل مذکور میں جو کبریٰ ہے یعنی والتابع من حیث ہوتا ہے لایوجد بدون المتبوع اس میں من حیث ہوتا ہے کا تعلق محکوم پر یعنی لایوجد کے ساتھ ہے محکوم علیہ یعنی التابع کے ساتھ نہیں پس اس تقدیر پر حد اوسط مکرر ہو جاتی ہے وہ اس طریقے کہ ہما تابعان صغریٰ و کل تابع لایوجد بدون المتبوع من حیث ہوتا ہے (کبریٰ) فالتابعان لایوجدان بدون المتبوع الذی ہوا المطابق من حیث ہما تابعان۔

قولہ نَعْمَ الْلاَزِمُ : یعنی جواب مذکور سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ تضمن والتزام وصف تبعیت کیساتھ متصف ہو کر مطابقت کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں جب کہ دعویٰ یہ کہ وہ دونوں مطلقاً مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتے ہیں پس جواب تام نہ ہوگا اسی وجہ سے علامہ تفتازانی نے اس کا جواب دو ٹوڑیہ دیا ہے کہ تضمن والتزام کے لئے تبعیت مذکورہ لازم ذاتی اور مقتضی ذات ہے جو کبھی جدا نہیں ہوتی قید مذکور بمنزلہ اطلاق اور استلزام مطلقاً ثابت ہے

قَالَ وَالْاِنْشَاءُ بِالْمَطَابَقَةِ اِنْ قَصِدَ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ فَهُوَ الْمَرْكِبُ وَالْاَفْهَمُ الْمَفْرَدُ

ترجمہ : اور دال بالمطابقہ اگر مقصود ہو دلالت اس کے جز سے اس کے معنی کے جز پر تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے !



تشریح: بیانه والد ال: دلالت لفظہ وضعیہ کی تینوں قسمیں مطابقی تصنیفی۔ التزانی کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب اس کی پہلی قسم دلالت مطابقی کی تقسیم کو بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ جو معنی مدلول پر بالماقت دلالت کرے اگر اس کے جزو سے معنی کے جزو پر دلالت مقصود ہو تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے اول جیسے اللہ خالق دوم جیسے ابو بکر وغیرہ یہاں پر مقسم دلالت کی پہلی قسم یعنی دال بالمطابقت کو قرار دیا گیا دوسری قسم یعنی دال بالتضمن وبالاسترام کو نہیں اس کی وجہ عنقریب شرح میں بیان کی جائے گی۔ لیکن یہاں یہ بیان کر دیا جائے کہ افراد و ترکیب لفظ کی صفت ہے یا معنی کی اس میں اختلاف ہے اہل عربیہ اول کے قائل ہیں۔ اور مناطقہ دوم کے لیکن یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ لفظی ہے کہ اہل عربیہ دال کا اعتبار کرتے ہیں اور مناطقہ مدلول کا۔

قولہ والا: والا فهو المفرد اصل میں ان لم یقصد بجزء الدلالة علی جزء مضاه فهو المفرد۔ فعل شرط کو معمول کے ساتھ (مقابل کو اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے) حذف کر دیا گیا تو ان لم فهو المفرد ہو اور ان لم قاعدہ میر ملون سے الم ہو۔ پھر اس میں کو خلاف قیاس الف سے بدل کر الا کر دیا گیا۔ پورے جملہ کا معنی یہ ہوا کہ اگر مقصود نہ ہو دلالت اس کے جزو سے اس کے معنی کے جزو پر تو وہ مفرد ہے

أقول اللفظ الدال علی المعنی بالمطابقة إما أن یقصد بجزء الدلالة علی جزء معناه أو لا یقصد فإن قصد بجزء منه الدلالة علی جزء معناه فهو المركب کرامی الحجاز وفات الرامی مقصود منه الدلالة علی الرامی منسوب الی موضوع ما والحجاز لا مقصود منه الدلالة علی الجسم المعین

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ وہ لفظ جو معنی پر بالمطابقہ دلالت کرتا ہے آیا ارادہ کیا جاتا ہے اس کے جزو سے اس کے معنی کے جزو پر دلالت کا یا ارادہ نہیں کیا جاتا ہے تو اگر اس کے جزو سے اس کے معنی کے جزو پر دلالت کا ارادہ کیا جائے تو وہ مرکب ہے جیسے رانی الحجاز یعنی پتھر کا پھینکنے والا رانی سے مقصود اس رانی پر دلالت ہے جو کسی موضوع کی طرف منسوب ہو اور حجاز سے

مقصود جسم معین پر دلالت ہے۔

تشریح: قولہ اللفظ الدال: یعنی وہ لفظ جو معنی پر بالمطابقہ دلالت کرتا ہے اس کے کے جزو سے اس کے معنی کے جزو پر دلالت مقصود ہے یا نہیں اگر دلالت مقصود ہے تو مرکب ہے ورنہ مفرد ہے۔ یہ صحت چونکہ اثبات و نفی کے درمیان دائرہ ہے اس لئے لفظ کا مفرد و مرکب میں منحصر ہونا عقلی جو مفید یقین ہے اور دال سے پہلے لفظ کے اضافہ سے یہ اشارہ ہے کہ دال صفت ہے لفظ کی اور لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے۔ اس سے مقصود دوال الیچہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ وہ افراد و ترکیب کیساتھ متصف نہیں ہوتے۔

قولہ ان یقصد: قصد سے مراد وہ ہے جو قائلون لغت پر جاری ہو اور جزو سے مراد وہ ہے جو موضوع و مرتب ہوتا کہ وہ فعل خارج ہو جائے ہو اپنے مادہ سے حدت پر دال ہے اور اپنے منفعہ زمانہ پر دال ہے اور وہ جزو عام ہے کہ تحقیقی ہو یا تقدیری تاکہ اس میں اضراب جیسا کلمہ مرکب میں داخل ہو جائے کیونکہ اس میں انت مقدر ہے

قولہ المركب: لفظ کو ترکیب بوقت استعمال عارض ہوتی ہے کیونکہ الفاظ متفرق معانی کے لئے وضع کئے جاتے ہیں اور مرکب اس حیثیت سے کہ وہ مرکب ہے موضوع بوضع اجزاء ہے لما مر بہ السید قرس سرہ اور استعمال نام ہے ذکر لفظ اور الادۃ معنی کا پس معلوم ہوا کہ قصد ترکیب میں مقترع جب کہ افراد عدم ترکیب کا نام ہے تو اس کا معنی عدم قصد ہوا افراد و ترکیب دونوں حالت واحدہ میں جمع نہیں ہوتے اسی وجہ سے متاخرین نے قصد کو افراد و ترکیب کی دونوں تعریفوں میں اعتبار کیا ہے۔

قولہ کرامی الحجاز: اس مثال میں لفظ کا جزو معنی کے جزو پر با پس طور دلالت کرتا ہے کہ رانی (جو بمعنی پتھر کا پھینکنے والا ہے) سے مقصود اسی رانی پر دلالت ہے جو کسی موضوع کی طرف منسوب ہو اور حجاز سے مقصود جسم معین پر دلالت ہے پس دونوں کا مجموعہ رانی الحجاز کا معنی ہوا۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ رانی ایک لفظ موضوع ہے اور حجاز دوم لفظ موضوع پس اس میں دو وضع ہوئے تو اس کو ان دونوں میں سے کس وضع کے اعتبار سے مطابقی کہا جاتا ہے۔ جواب



یہ کہ مطابق کی تعریف میں جو وضع ہے اس سے مراد عام ہے کہ واحد ہو جیسے لفظ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے یا متعدد ہو جیسے یہی لفظ الجارہ کہ جزء اول کی وضع ایک معنی کے لئے ہے اور جزء دوم کی وضع دوم معنی کے لئے یا مراد مجموعہ معین ہو تو لفظ مجموعہ کی وضع معنی مجموعہ کیلئے ہوگی۔

فَلَا بَدَانَ يَكُونُ لِلْفَرْقِ جُزْءٌ وَأَنْ يَكُونَ بِجُزْئِهِ دَلَالَةٌ عَلَى مَعْنَى وَأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَعْنَى جُزْءًا مِنَ الْمَقْصُودِ مِنَ الْفَرْقِ وَأَنْ يَكُونَ دَلَالَةً جُزْءًا لِلْفَرْقِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ مَقْصُودًا فَيَخْرُجُ عَنْ الْحَدِّ مَا لَا يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ أَصْلًا كَهَيْئَةِ الْأَسْتِفْهَامِ أَوْ يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ لَكِنْ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى مَعْنَى كَزَيْدٍ وَمَا يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ دَالٌّ عَلَى الْمَعْنَى لَكِنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَا يَكُونُ جُزْءًا مِنَ الْمَقْصُودِ كَعَبْدِ اللَّهِ عَلَمًا فَإِنَّ لَهُ جُزْءًا كَعَبْدٍ دَالٍّ عَلَى مَعْنَى وَهُوَ الْعِبُودِيَّةُ لَكِنَّهُ جُزْءًا مِنَ الْمَقْصُودِ أَيْ الدَّاتِ الشَّخْصَةِ وَمَا يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ دَالٌّ عَلَى جُزْءٍ مِنَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ وَلَكِنْ لَا يَكُونُ دَلَالَةً مَقْصُودَةً كَالْحَيَوَانَاتِ النَّاطِقَةِ إِذَا سَبَّحَتْ بِهَا شَخْصٌ إِنْسَانِي فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْمَاهِيَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ مَعَ الشَّخْصِ وَالْمَاهِيَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ مَجْبُوءَةٌ مَفْهُومُ الْحَيَوَانَاتِ وَالنَّاطِقِ فَالْحَيَوَانَاتُ مَثَلُ الَّذِي هُوَ جُزْءٌ لِلْفَرْقِ دَالٌّ عَلَى جُزْءٍ مِنَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ الَّذِي هُوَ الشَّخْصُ الْإِنْسَانِي لِأَنَّهُ دَالٌّ عَلَى مَفْهُومِ الْحَيَوَانَاتِ وَمَفْهُومِ الْحَيَوَانَاتِ جُزْءٌ الْمَاهِيَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَهِيَ جُزْءٌ مِنَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ الْمَقْصُودِ لَكِنْ دَلَالَةُ الْحَيَوَانَاتِ عَلَى مَفْهُومِهَا لَيْسَتْ بِمَقْصُودَةٍ فِي حَالِ الْعِلْمِيَّةِ بَلْ لَيْسَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ النَّاطِقَةِ إِلَّا الدَّاتُ الشَّخْصَةُ

ترجمہ: — پس ضروری ہے لفظ کے لئے جزء ہو اور اس کے جزء کے لئے معنی پر دلالت ہو اور وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جزء ہو اور یہ کہ لفظ کے جزء کی دلالت معنی مقصود کے جزء پر مقصود ہو تو تعریف سے وہ نکل گیا جس کا بالکل جزء نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام یا اس کا جزء ہو لیکن اس کی دلالت معنی پر نہ ہو جیسے زید اور وہ جس کے لئے معنی پر دلالت کرنے والا جزء ہو لیکن وہ معنی اس معنی مقصود کا جزء نہ ہو جیسے عبد اللہ حالت علمیت میں کہ اس کے لئے جزء ہو مثلاً عبد اللہ دلالت کرتا ہے معنی یعنی عبودیت پر

لیکن وہ معنی مقصود یعنی ذات شخصہ کا جزء ہے اور وہ جس کے لئے جزء ہو جو معنی مقصود کے جزء پر دلالت کرتا ہے لیکن اس کی دلالت مقصود نہیں جیسے حیوان ناطق جب کہ وہ کسی شخص انسانی کا نام رکھ دیا جائے تو اس کا معنی اس وقت ماہیت انسانیہ مع الشخص ہے اور ماہیت انسانیہ مفہوم حیوان ناطق کا مجموعہ ہے پس مثلاً حیوان ہو کہ وہ لفظ کا جزء ہے وہ معنی مقصود یعنی شخص انسانی کے جزء پر دال ہے کیونکہ وہ مفہوم حیوان پر دلالت کرتا ہے اور مفہوم حیوان ماہیت انسانیہ کا جزء ہے اور ماہیت انسانیہ لفظ مقصود کے معنی کا جزء ہے لیکن حیوان کی دلالت اس کے مفہوم پر حالت علمیت میں مقصود نہیں ہے بلکہ حیوان ناطق سے مقصود ذات شخصہ ہے تشریح: — قولہ فلا بد: یعنی مرکب کی تعریف میں مذکورہ بالا قیدوں سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ لفظ موضوع جو بالمطابق دلالت کرتا ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں (۱) وہ لفظ ہے جو بسیط ہو یعنی اس کے لئے جزء نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام یعنی (۲) وہ لفظ ہے جس میں اجزاء ہوں مگر معنی پر کوئی جزء بھی دلالت نہ کرتا ہو جیسے فلا کہ اس لفظ میں تین جزء ہیں ق۔ ل۔ م لیکن معنی پر نہ تو رقی دلالت کرتا ہے نہ دل اور نہ دم (۳) وہ لفظ ہے جس کے لئے جزء ہو اور ہر جزء کسی معنی پر دلالت کرتا ہو مگر معنی مراد کے جزء پر دلالت نہ کرتا ہو جیسے لفظ عبد اللہ جب کہ کسی انسان کا نام ہو (۴) وہ لفظ ہے جس کا جزء معنی مراد کے جزء پر دلالت کرتا ہو مگر یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے لفظ حیوان ناطق جب کہ کسی انسان کا نام ہو (۵) وہ لفظ ہے جس کے جزء کی دلالت معنی مراد کے جزء پر مقصود ہو جیسے حیوان ناطق اور عبد اللہ جب کہ دونوں کسی کا علم نہ ہوں۔

ان میں سے پہلی چار قسمیں مفرد ہیں اور آخری پانچوں قسم مرکب ہے جیسا کہ دونوں کی تعریفوں سے بخوبی ظاہر ہے تو لفظ عبد اللہ علماً: — ذات انسان دو مفہوم یعنی مفہوم حیوان اور مفہوم ناطق کے مجموعہ کا نام ہے لیکن فلاں انسان مثلاً زید میں مفہوم حیوان اور مفہوم ناطق اور مفہوم فلاں کے مجموعہ کا نام ہے چنانچہ لفظ عبد اللہ دو جزء یعنی عبد اور اسم جلال اللہ پر مشتمل ہے لفظ عبد معنی عبودیت پر اور اسم جلال ذات باری تعالیٰ پر دال ہے پس جب لفظ عبد اللہ کسی انسان مثلاً زید کا نام لکھا جائے تو اس لفظ کا معنی و مراد مفہوم حیوان مفہوم ناطق مفہوم فلاں کا مجموعہ ہوگا لیکن حالت علمیت میں



لفظ عبد اللہ کا کوئی جز معنی مراد کے کسی جز پر دلالت نہیں کرنا اگرچہ ہر جز کسی نہ کسی معنی پر دلالت کرتا  
 قولہ: کالحيوان الناطق: حیوان ناطق جب کسی انسان کا نام رکھ دیا جائے تو اس وقت  
 اس کا معنی مراد تین مفہوم یعنی مفہوم حیوان - مفہوم ناطق - مفہوم فاعل کا مجموعہ ہوگا تو حالت علمیت میں  
 اگرچہ اس کا جز معنی مراد کے جز پر دلالت ہے مثلاً حیوان جو لفظ حیوان ناطق کا جز ہے وہ مفہوم  
 حیوان پر جو معنی مراد کا جز ہے دلالت کرتا ہے مگر یہ دلالت مقصود نہیں بلکہ خالت علمیت میں مجموعہ  
 لفظ کی دلالت مجموعہ معنی مراد پر مقصود ہے۔

قولہ شخص السانی: شخص السانی کہا گیا فرد انسان اس لئے نہیں کہ شخص بہ نسبت ذاتیات  
 کے بولا جاتا ہے اور وہ فرد ذاتیات و عرضیات دو قول کی بہ نسبت بولا جاتا ہے۔ جب کہ یہاں  
 صرف اول مراد ہے۔

خیال رہے کہ حیوان ناطق بہ حالت علمیت اور عبد اللہ بحالت علمیت کے درمیان فرق  
 یہ ہے کہ حیوان ناطق میں معنی ترکیبی اس کے معنی علمی کا جز ہے کیونکہ وہ نام ہے معنی ترکیبی اور شخص کا تو  
 جب لفظ کا جز باعتبار وضع ترکیبی دلالت کرے گا تو معنی علمی مقصود کے جز پر بھی دلالت کرے گا کیونکہ  
 جز کا جز اس کا جز ہوتا ہے لیکن عبد اللہ میں معنی ترکیبی جز نہیں معنی علمی کا جو شخص السانی ہے  
 کیونکہ عبودیت شخص سے خارج ہے اسی طرح لفظ عبد کا مدلول کہ لفظ کے جز کی دلالت باعتبار  
 وضع ترکیبی معنی مقصود کے جز پر نہیں ہے۔

وَالْأَيُّ وَإِنْ لَمْ يَقْصِدْ بِحُزْنٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزٍّ مَعْنَاً فَهُوَ لَفْظٌ سَوَاءٌ لَمْ يَكُنْ  
 لَهُ جُزٌّ أَوْ كَانَ لَهُ جُزٌّ وَلَمْ يَدُلْ عَلَى مَعْنَى أَوْ كَانَ لَهُ جُزٌّ دَالٌ عَلَى مَعْنَى وَلَا  
 يَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى جُزّاً مَعْنَى الْمَقْصُودِ مِنَ اللَّفْظِ كَعَبْدِ اللَّهِ أَوْ كَانَ لَهُ جُزٌّ دَالٌ عَلَى  
 جُزٍّ مَعْنَى الْمَقْصُودِ لَكِنْ لَمْ يَكُنْ دَلَالَتُهُ مَقْصُوداً فَهَذَا الْمَقْدُودُ يَتَنَاوَلُ الْأَلْفَاظَ الْأَرْبَعَةَ

ترجمہ: اور اگر نہیں یعنی اگر جز لفظ سے جز معنی پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد

خواہ اس کا جز ہی نہ ہو یا جز تو ہو مگر معنی پر دلالت نہ کرے یا معنی پر دلالت کرنے والا ہو مگر  
 اس کی دلالت مقصود نہ ہو پس مفرد کی تعریف چاروں طرح کے الفاظ کو شامل ہے۔

تشریح: قولہ ای وان لم يقصد: متن میں ہوا ہے اس کی اصل عبارت کو ای  
 طرف تفسیر سے بیان کی جاتی ہے کہ جز لفظ سے اگر جز معنی پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد  
 ہے اور یہ تعریف چونکہ سلی ہے جو مرکب کی تعریف و عبودی پر طرف سلب کے دخول سے پیدا ہوتی ہے  
 اور تعریف و عبودی چونکہ مفید ہے اور مفید پر اگر طرف سلب داخل ہو تو اس کے ہر جز کی نفی مقصود  
 ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی چار صورتیں پیدا ہوں گی اور ہر ایک کو مفرد کہا جائے گا۔ وہ صورتیں یہ ہیں  
 (۱) اس کے لئے جز ہی نہ ہو یعنی بسیط ہو جیسے ہمزہ استفہام (۲) اس کے لئے جز ہو مگر معنی پر کوئی  
 جز دلالت نہ کرتا ہو جیسے زید کہ اس میں تین جز ہیں۔ ز۔ ی۔ د لیکن معنی پر نہ (زے) دلالت  
 کرتا ہے اور نہ (ی) دلالت کرتا ہے اور نہ (دال) دلالت کرتا ہے (۳) اس کے لئے جز ہو  
 اور معنی پر بھی دلالت کرتا ہو مگر وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جز ہو جیسے عبد اللہ۔ حمد اللہ وغیرہ۔  
 (۴) جز ہو اور معنی مقصود کے جز پر دلالت بھی کرتا ہو لیکن وہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے حیوان  
 ناطق وغیرہ جب کہ کسی کا علم ہو۔

لَمْ يَكُنْ دَالٌ عَلَى جُزٍّ مَعْنَاً فَهُوَ لَفْظٌ سَوَاءٌ لَمْ يَكُنْ لَهُ جُزٌّ أَوْ كَانَ لَهُ جُزٌّ وَلَمْ يَدُلْ عَلَى مَعْنَى أَوْ كَانَ لَهُ جُزٌّ دَالٌ عَلَى مَعْنَى وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى جُزّاً مَعْنَى الْمَقْصُودِ مِنَ اللَّفْظِ كَعَبْدِ اللَّهِ أَوْ كَانَ لَهُ جُزٌّ دَالٌ عَلَى جُزٍّ مَعْنَى الْمَقْصُودِ لَكِنْ لَمْ يَكُنْ دَلَالَتُهُ مَقْصُوداً فَهَذَا الْمَقْدُودُ يَتَنَاوَلُ الْأَلْفَاظَ الْأَرْبَعَةَ

فَإِنْ قُلْتَ الْمَقْدُودُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَرْكَبِ طَبْعاً فَلِمَ أَخَّرَ لَوْ وَضَعُوا وَمَخَالَفَةُ الْوَضْعِ الطَّبْعِي فِي قَوْلِهِ  
 الْخَطَأُ عِنْدَ الْمُحْصِلِينَ فَتَقُولُ لِلْمَقْدُودِ وَالْمَرْكَبِ اِغْتِبَاراً أَنَّ أَحَدَهُمَا بِحَسَبِ الذَّاتِ وَهُوَ  
 مَا صَدَقَ عَلَيْهِ اللَّفْظُ مِنْ بِلْدٍ وَعَمٍّ وَغَيْرِهِمَا وَتَايَهُمَا بِحَسَبِ الْمَقْصُودِ وَهُوَ مَا وَضَعَ  
 اللَّفْظُ بِيَانَهُ كَالْكَاتِبِ مَثَلًا فَإِنَّ لَهُ مَقْصُوداً وَهُوَ شَيْءٌ لَهُ الْكَتَابَةُ وَذَاتُهَا  
 وَهُوَ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْكَاتِبُ مِنْ أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ فَإِنْ عَيَّنْتُمْ لِقَوْلِكُمُ الْمَقْدُودُ مُقَدَّمٌ عَلَى  
 الْمَرْكَبِ طَبْعاً أَنَّ ذَاتَ الْمَقْدُودِ مُقَدَّمٌ عَلَى ذَاتِ الْمَرْكَبِ فَهَلْ سَلِمَ وَلَكِنْ تَأْخِيرُ هَهُنَا فِي التَّعْرِيفِ  
 بِحَسَبِ الْمَقْصُودِ وَالْعَيْنُ فِيهِ

وَالْتَعْرِيفُ لَيْسَ بِحَسَبِ الذَّاتِ بَلْ  
 أَنَّ الْمَقْصُودَ الْمَقْدُودُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَقْصُودِ الْمَرْكَبِ فَهُوَ مَبْنُوءٌ فَإِنَّ الْقِيُودَ فِي مَفْهُومِ الْمَرْكَبِ



وَجُودِيَّةٌ فِي مَفْهُومِ الْمَوْجُودِ عَدَمِيَّةٌ وَالْوُجُودُ فِي التَّصَوُّرِ سَالِقٌ عَلَى الْعَدَمِ فَلِذَا الْخَرَفُ  
فِي التَّعْرِيفِ وَقَدْ لَمْ يَفُتِّحْ فِي الْأَقْسَامِ وَالْأَحْكَامِ إِلَّا خَمْسًا بِحَسَبِ الذَّاتِ

ترجمہ: — اور اگر آپ سوال کریں کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہے پھر اس کو وضعاً کیوں مؤخر کیا گیا؟ جب کہ محصلین کے نزدیک طبع سے وضع کی مخالفت خطا کے درجہ میں ہے تو ہم جواب دیں گے کہ مفرد مرکب میں دو اعتبار ہیں ایک باعتبار ذات اور وہ وہ ہے جس پر مفرد صادق آتا ہے یعنی زید وغیرہ اور دوسرا باعتبار مفہوم اور وہ وہ ہے جس کے مقابلہ میں لفظ وضع کیا گیا ہے جیسے کاتب کہ اس کے لئے ایک مفہوم ہے یعنی وہ شئی جس کے لئے کُتابت ثابت ہے اور دوسرا اس کے لئے ذات ہے جس پر کاتب صادق آتا ہے افراد انسان میں سے پس اگر مفرد کا مرکب پر طبعاً مقدم ہونے سے مراد یہ ہے کہ ذات مفرد ذات مرکب پر مقدم ہے تو یہ تسلیم ہے مگر یہاں مفرد کی تاخیر تعریف میں ہے اور تعریف باعتبار ذات نہیں بلکہ باعتبار مفہوم ہوتی ہے۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ مفہوم مفرد مفہوم مرکب پر مقدم ہے تو وہ منوع ہے کیونکہ مرکب کے مفہوم میں وجودی قیدیں ہیں اور مفرد کے مفہوم میں عدمی اور وجود تصور میں عدم پر سابق ہوتا ہے اس لئے تعریف میں مفرد کو مؤخر کیا ہے اور اقسام و احکام میں مقدم کیونکہ اقسام و احکام باعتبار ذات ہوتے ہیں۔

تشریح: — قولہ فان قلت: یہ سوال ہے جو مرکب کو مفرد پر مقدم کرنے سے پیدا ہوا کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہے تو اس کو وضعاً کیوں مؤخر کیا گیا؟ جب کہ محصلین کے نزدیک طبع سے وضع کی مخالفت اگرچہ خطا تو نہیں لیکن بدرجہ خطا ضرور ہے۔

قولہ فنقول: یہ جواب ہے سوال مذکور کا مگر پہلے یہ تمہید ملاحظہ کریں کہ مفرد مرکب میں دو حیثیت ہوتی ہیں ایک باعتبار ذات اور دوسری باعتبار مفہوم۔ مفرد باعتبار ذات وہ ہے کہ جس پر مفرد صادق آتا ہے مثلاً زید و بکر و خالد وغیرہ اور مفرد باعتبار مفہوم وہ ہے جس کے مقابلہ میں لفظ وضع کیا گیا ہو جیسے کاتب کہ اس کے لئے ایک مفہوم ہے یعنی وہ شئی ہے جس کے لئے کُتابت ثابت ہے اور اس کے لئے دوسری ذات ہے جس پر کاتب افراد انسان سے صادق آتا ہے۔

تشریح: — قولہ فان قلت: یہ سوال ہے جو مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس سے مراد کیا ہے؟ اگر یہ ہے کہ ذات مفرد مقدم ہے ذات مرکب پر تو تسلیم ہے لیکن اس کی تاخیر یہاں تعریف میں ہے اور تعریف باعتبار مفہوم ہوتی ہے باعتبار ذات نہیں اور اگر مراد یہ ہے کہ مفہوم مفرد مقدم ہے۔ مفہوم مرکب پر تو منوع ہے کیونکہ مرکب کے مفہوم میں وجودی قیدیں ہیں وہ وجودی ہیں اور مفرد کے مفہوم میں وجودی قیدیں ہیں وہ عدمی اور وجودی چونکہ تصور میں عدم پر سابق ہوتا ہے اس لئے مفرد کو تعریف میں مؤخر کیا گیا اور اقسام و احکام میں مقدم کیونکہ اقسام و احکام باعتبار ذات ہوتے ہیں۔

قولہ فان القیود: — مرکب کی تعریف جو تقسیم سے استفادہ ہے وہ لفظ ہے کہ اس کے جزو سے معنی کے جزو پر دلالت مقصود ہو اور اس تعریف میں قید اگرچہ بظاہر ایک نظر آتی ہے وہ حقیقۃً چار ہیں کیونکہ تعریف کو اگر تحلیل کیا جائے تو ایک قید یہ ہوگی کہ لفظ اس کے لئے جزو ہو دوسری یہ کہ اس جزو کیلئے دلالت ہو تیسری یہ کہ اس کی دلالت معنی مقصود کے جزو پر ہو چوتھی یہ کہ اس کی دلالت مقصود ہو۔ اور مفرد کے مفہوم میں یہ تمام قیدیں ملاحظہ عدم کے ساتھ ہوتی ہے یعنی مفرد میں معتبر عدم مجموع من حیث المجموع ہوتا ہے عدم کل نہیں ورنہ زید مفرد ہی نہ ہو سکے گا۔

قولہ والوجود فی التصویر: — وجود سے مراد غالباً وجود خاص یعنی ملکہ ہے اور عدم سے عدم خاص جو ملکہ کے مقابل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ وجود خاص تصور میں عدم پر مقدم ہے کیونکہ یہ اس کی طرف مضاف واقع ہوتا ہے۔

قولہ وجودیۃ: — وجودی سے مراد وہ ہے کہ اس کے مفہوم میں سلب داخل نہ ہو اور عدمی سے مراد اس کا برعکس یعنی وہ ہے کہ اس کے مفہوم میں سلب داخل ہو۔

واللہ اعلم فی المقسم دلالة المطابقة لا التضمن والالتزام لان الاعتبار فی ترکیب اللفظ داخل دلالة جزئہ علی جزئ معناه المطابق لعدم دلالتہ علیہ لا دلالة جزئہ علی معناه التضمن والالتزام وعدم دلالتہ علیہ



ترجمہ: — اور قسم میں اعتبار دلائی مطابق کا کیا گیا تفسی والتزانی کا نہیں اس لئے کہ لفظ کے مرکب و مفرد ہونے میں معتبر لفظ کا جزء معنی مطابق کے جزء پر دلالت کرنا اور نہ کرنا ہے نہ کہ لفظ کا جزء معنی تفسی والتزانی کے جزء پر دلالت کرنا اور نہ کرنا ہے۔

تشریح: — قولہ وانما اعتبار: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ قسم میں صرف دلالت مطابق کا اعتبار کیا گیا دلالت تفسی والتزانی کا کیوں نہیں؟ جواب یہ کہ قسم میں صرف دلالت مطابقت کا اعتبار اس لئے کیا گیا کہ لفظ کے مفرد و مرکب ہونے میں دلالت و عدم دلالت کا اعتبار لفظ کے جزء کا معنی مطابق کے جزء پر ہے معنی تفسی والتزانی کے جزء پر نہیں۔

قولہ فی المقسم: — مقسم کو اگر مطلق رکھا جائے تو اس میں پورا احتمال پیدا ہوتے ہیں (۱) ترکیب میں جزء لفظ کیلئے جزء معنی مطابق و تفسی والتزانی تینوں پر دال ہونے کی شرط ہو اور افراد میں اس کے انتفاء کی شرط ہو خواہ یہ انتفاء جزء معنی مطابق، تفسی، التزانی، سب کے لحاظ سے ہو یا صرف بعض کے لحاظ سے ہو اس تقدیر پر لفظ واحد کے اندر افراد و ترکیب کا اجتماع نہیں مگر یہ تقدیر چونکہ بہت بعید ہے اس لئے شارح نے اس کا تعرض نہیں کیا (۲) ترکیب میں دلالت کا وجود جمیع معانی کے لحاظ سے شرط ہو اور افراد میں جمیع معانی کے لحاظ سے اس کا انتفاء ہو (۳) ترکیب میں دلالت کا وجود کسی ایک معنی کے لحاظ سے شرط ہو اور افراد میں اس کا انتفاء جمیع معانی کے لحاظ سے شرط ہو یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔ کیونکہ ان سے افراد و ترکیب کے درمیان واسطہ لازم آتا ہے (۴) ترکیب میں جس لفظ کی دلالت جزء معنی پر معنی ہونے کی شرط ہو خواہ یہ معنی مطابق ہوں یا التزانی اور افراد میں اس کا انتفاء شرط ہو اس تقدیر پر لفظ واحد کے اندر افراد و ترکیب کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہی معیشت عنہ ہے۔

قولہ لادلالۃ: — یعنی مقسم میں دلالت تفسی والتزانی کا اعتبار اس لئے نہیں کیا جاتا کہ دلالت و عدم دلالت لفظ کے جزء کا معنی تفسی والتزانی کے جزء پر معتبر نہیں ہے چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ مفرد وہ ہے جس کے لفظ کا جزء معنی تفسی کے جزء پر دلالت نہ کرے اور مرکب وہ ہے جس کے لفظ کا جزء اس کے معنی تفسی کے جزء پر دلالت کرے اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاتا ہے کہ مفرد وہ ہے جس کے لفظ کا جزء اس کے معنی التزانی کے جزء پر دلالت نہ کرے اور مرکب وہ ہے جس کے

لفظ کا جزء اس کے معنی التزانی کے جزء پر دلالت کرے

فإنه لو اعتبرت التضمن والالتزام في التركيب والافراد لزم أن يكون اللفظ المركب من لفظين موضوعين لمعنيين بسيطين مفردا لعدم دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى التضمني إذ لا جزء له وأن يكون اللفظ المركب من لفظين الموضوعين بانضمام معني له لازم ذهني بسيط مفردا لأن شيئاً من جعل في اللفظ لادلالة له على جزء المعنى الالتزامي

ترجمہ: — اس لئے کہ ترکیب و افراد میں اگر تضمن و التزام کا اعتبار کیا جائے تو اس لفظ کا ہوا ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں مفرد ہونا لازم آئے گا اس وجہ سے کہ لفظ کے جزء کی دلالت معنی تفسی کے جزء پر نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس کے لئے جزء ہی نہیں ہوتا اور جو لفظ دو لفظوں سے مرکب ہو اور ایسے معنی کے مقابلہ میں موضوع ہو جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو اس کا مفرد ہونا لازم آئے گا کیونکہ معنی التزانی کے جزء پر لفظ کے کسی جزء کی بھی دلالت نہیں ہے۔

تشریح: — قولہ فانه لو اعتبار: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقسم میں اگر دلالت تفسی والتزانی کا اعتبار کیا جائے تو کیا نقص لازم آئے گا؟ جواب یہ کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ لفظ ہوا ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں مفرد ہونا لازم آئے گا کیونکہ لفظ کا جزء معنی تفسی کے جزء پر دلالت نہیں کرنا اس لئے کہ وہ خود جزء ہے جس کا جزء نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ لفظ بھی ہوا ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو اور ایسے معنی کے مقابلہ میں موضوع ہو کہ جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو مفرد ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ لفظ کے کسی جزء کی بھی دلالت معنی التزانی کے جزء پر نہیں ہوتی ہے۔

قولہ ان يكون اللفظ: — یہ جملہ تاویل مفرد ہو کر لازم فعل ماضی کا فاعل ہے اس پر معطوف ہے بعد والا جملہ وان يكون اللفظ الخ اور اللفظ اپنی صفت سے مل کر کیوں کا اسم ہے اور مفرداً اس کی خبر واقع ہے۔



وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ غَايَةَ مَا فِي الْبَابِ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ مُرَكَّبًا وَبِالْقِيَاسِ إِلَى الْمَعْنَى التَّضْمِينِ أَوَّلًا لِتَرْجُحِ مَفْرَدٍ أَوْ مَا جَازَ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ بِاعْتِبَارِ مَعْنَيْنِ مَطَابِقَيْنِ مُفْرَدٍ أَوْ مُرَكَّبًا مَا فِي عِبْدِ اللَّهِ لِأَنَّ مَدْلُولَهُ الْمَطَابِقِ قَبْلَ الْعِلْمِيَّةِ يَكُونُ مُرَكَّبًا وَبَعْدَهَا يَكُونُ مُفْرَدًا فَلِئَمْ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ وَالْمَعْنَى التَّضْمِينِ أَوَّلًا لِتَرْجُحِ

ترجمہ: — اور دلیل مذکور میں نظر ہے کیونکہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو اور جب ایک لفظ کا دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا جائز ہے چنانچہ لفظ عبد اللہ میں کہ اس کا مدلول مطابقی علمیت سے پہلے مرکب ہے اور علمیت کے بعد مفرد ہے تو یہ کیوں جائز نہ ہوگا کہ لفظ معنی مطابقی اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مرکب و مفرد ہو۔

تشریح: — قولہ وفیہ نظر: تقسیم میں مطابقی کے معتبر ہونے کی جو دلیل ماقبل میں گذری اس میں نظر ہے جس کا خلاصہ یہ کہ اگر کسی مرکب بالمطابقتہ پر مفرد کی تعریف معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے صادق ہو جائے تو اس میں افراد و ترکیب دو اعتبار سے جمع ہو جائیں گے معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد! اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب ایک لفظ دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہو سکتا ہے جیسے عبد اللہ کہ علمیت سے پہلے معنی ترکیبی کے اعتبار سے مرکب ہے اور علمیت کے بعد معنی علمیت کے اعتبار سے مفرد ہے تو ایک لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد بھی ہو سکتا ہے لیکن اس کو اس طرح مسترد کیا جا سکتا ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ عبد اللہ کا دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا ایک حالت میں نہیں بلکہ دو حالتوں میں ہے ایک حالت علمیت سے قبل اور دوسری حالت علمیت کے بعد پس دو حالتوں میں مختلف وضع ہونے کی وجہ سے امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو تو ایک ہی حالت و وضع کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا لازم آتا ہے جو التباس کو لازم کرتا ہے

فَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ الْإِفْرَادُ وَالتَّرْكِيبُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى التَّضْمِينِ أَوَّلًا لِتَرْجُحِ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا إِذَا تَحَقَّقَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ أَمَّا فِي التَّضْمِينِ فَلِأَنَّهُ مَتَى دَلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى التَّضْمِينِ دَلَّ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ الْمَطَابِقِ لِأَنَّ الْمَعْنَى التَّضْمِينِ جُزْءُ الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ وَجُزْءُ الْجُزْءِ جُزْءٌ وَأَمَّا فِي الْإِفْرَادِ فَلِأَنَّهُ مَتَى دَلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ الْإِفْرَادِ بِالْإِفْرَادِ فَقَدْ دَلَّ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ بِالْمَطَابِقَةِ لَا مَتَنَاعَ تَحَقُّقِ الْإِفْرَادِ بِدُونِ الْمَطَابِقَةِ وَقَدْ يَتَحَقَّقُ الْإِفْرَادُ وَالتَّرْكِيبُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ لَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى التَّضْمِينِ أَوَّلًا لِتَرْجُحِ كَمَا فِي التَّالِيَةِ الْمَذْكُورَةِ

ترجمہ: — پس بہتر ہے یوں کہاجائے کہ افراد و ترکیب معنی تضمنی یا التزامی کے لحاظ سے متحقق نہیں ہوتی مگر جب کہ معنی مطابقی کے لحاظ سے متحقق ہو لیکن تضمنی میں اس لئے کہ جب لفظ کا جزو معنی تضمنی کے جزو پر دلالت کرے تو معنی مطابقی کے جزو پر بھی دلالت کر گیا کیونکہ معنی تضمنی معنی مطابقی کا جزو ہے اور جزو کا جزو اس کا جزو ہوتا ہے اور لیکن التزام میں اس لئے کہ جب لفظ کا جزو معنی التزامی کے جزو پر بالالتزام دلالت کرے تو معنی مطابقی کے جزو پر بالمطابقتہ بھی دلالت کرے گا کیونکہ مطابقت کے بغیر التزام کا تحقق متنع ہے اور بھی افراد و ترکیب معنی مطابقی کے لحاظ سے متحقق ہوتا ہے معنی تضمنی یا التزامی کے لحاظ سے نہیں جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں ہے۔

تشریح: — قولہ فالاولی: یہ دوسری وجہ ہے مقسم میں دلالت مطابقی کے معتبر ہونے کا جس کا خلاصہ یہ کہ ترکیب اگر معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے پائی جائے تو معنی مطابقی کے اعتبار سے ضرور پائی جائے گی اس کا برعکس نہیں یعنی ترکیب اگر معنی مطابقی کے اعتبار سے پائی جائے تو ضروری نہیں کہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے بھی پائی جائے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہوتا ہے اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مرکب نہیں ہوتا جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں ہے کہ وہ لفظ جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہو، مگر ہونا لازم آئے گا۔ اسی وجہ سے ترکیب میں دلالت مطابقی کا اعتبار لازمی و ضروری ہے۔



قوله الافراد والترکیب - مقصود یہاں ترکیب کا ذکر ہے کیونکہ افراد کا ذکر یہاں محض بہا  
استطاداً کیا گیا ہے بلکہ افراد کو ترک کر دینا ہی بہتر ہے کیونکہ مقصود ترکیب سے متعلق یہ بیان کرنا ہے کہ  
وہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے اسی وقت متحقق ہوتا ہے جب کہ معنی مطابقی کے اعتبار سے متحقق ہو اور لازماً  
میں اس کا برعکس ہے کیونکہ افراد کا تحقق اگر معنی مطابقی کے اعتبار سے ہو تو معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے  
ضرور متحقق ہوگا۔

قولہ اما فی التضمنی :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ ترکیب اگر معنی تضمنی یا التزامی کے  
اعتبار سے متحقق ہو تو معنی مطابقی کے اعتبار سے بھی متحقق ہوگی لیکن معنی تضمنی کے اعتبار سے اس لئے کہ لفظ کا  
جزء اگر معنی تضمنی کے جزو پر دلالت کرے تو معنی مطابقی کے جزو پر بھی لازماً دلالت کر لیا کیونکہ معنی  
تضمنی جزو ہے معنی مطابقی کا اور جزو کا جزو چونکہ اس کا جزو ہوتا ہے اس لئے معنی تضمنی کے جزو پر اگر دلالت  
ہو تو معنی مطابقی کے جزو پر بھی ضرور دلالت ہوگی اور لیکن معنی التزامی کے اعتبار سے اس لئے کہ جب لفظ  
کا جزو معنی التزامی پر بالالتزام دلالت کرے تو معنی مطابقی کے جزو پر بھی لازماً دلالت کرے گا اس لئے  
کہ التزام کا تحقق مطابقت کے بغیر ناممکن ہوتا ہے۔

قولہ کافی المثالین :- یعنی ایسا مرکب کہ اس کے اجزاء بسیط ہوں اور ایسا مرکب کہ اس کے  
معنی مطابقی مرکب ہوں لیکن اس کیلئے لازم ذہنی بسیط ہو یہ دونوں مثالیں وجہ اول کے ذیل میں  
گزر چکی ہے۔

فلہذا اخصص القسمۃ الی الافراد والترکیب بالمطابقة الا ان هذا الوجه یفید اولویۃ  
اعتبار المطابقة فی القسمۃ والوجه الاول ان تم یفید وجوب اعتبار المطابقة  
فی القسمۃ

ترجمہ :- اسی وجہ سے افراد و ترکیب کی تقسیم کو مطابقی کے ساتھ خاص کیا ہے مگر یہ وجہ  
تقسیم میں مطابقی کے اعتبار کی اولویت کے لئے مفید ہے اور پہلی وجہ اگر تمام ہو تو وہ تقسیم میں مطابقی

مطابقی کے معتبر ہونے کے وجہ کا فائدہ دے گا۔

تشریح :- قولہ فلہذا :- یعنی ان ہی دونوں مذکورہ توجیہوں کے ترکیب اگر معنی تضمنی  
یا التزامی کے اعتبار سے متحقق ہو تو معنی مطابقی کے اعتبار سے بھی ضرور متحقق ہوگی (۲) ترکیب اگر معنی مطابقی  
کے اعتبار سے متحقق ہو تو ضروری نہیں کہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے بھی متحقق ہو) کی وجہ سے  
تقسیم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا۔

قولہ الا هذا الوجه :- یعنی تقسیم میں دلالت مطابقی کے اعتبار کرنے کی اگرچہ دو وجہ  
بیان کی گئی پہلی وجہ انما اعتبار فی المقسم الخ سے اور دوسری وجہ والاوی ان یقال الخ سے لیکن یہ دوسری توجیہ  
اعتبار مطابقت کی اولویت پر دلالت کرتی ہے یعنی ترکیب معنی تضمنی و التزامی کے اعتبار سے بھی ہو سکتی ہے  
لیکن معنی مطابقی کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہے اسی وجہ سے اس کو فالاولیٰ ان یقال سے تعبیر کیا گیا اور پہلی  
توجیہ اعتبار مطابقت کے وجہ پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ترکیب میں اگر تضمن و التزام کا اعتبار کیا  
جائے تو اس لفظ کا جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں، مفرد  
ہو، لازم آئے گا جو منوع ہے اس توجیہ کو ان تم کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اس پر فیہ نظر سے  
اعتراض وارد ہے دوسری توجیہ پر نہیں۔

قال وھو ان لم یصلح لان یخبر بہ فحد لا فھو الاداة کفی ولا وان ھذا لذلک  
فان دل بہیتہ علی نہ مان معین من الان منۃ الثلاثۃ فھو الکلمۃ وان لم یدل  
فھو الاسم

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ وہ یعنی مفرد اگر صلاحیت نہ رکھے نہہا مخبر ہونے کی تو وہ ادات  
ہے جیسے فی اور لا اور اگر وہ اس کی صلاحیت رکھے تو اگر اپنی ہیئت کے ساتھ تینوں زمانوں میں سے  
کسی معین زمانہ پر دلالت کرے۔ تو وہ کلمہ ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ اسم ہے۔  
تشریح :- بیٹانہ وھو :- عبارت میں صوکا مرجع مفرد ہے اور یہ تقسیم اسی مفرد کی ہے







کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اس لئے اس کی دو مثالیں بیان کی گئیں۔ اس کی ایک قسم وہ ہے جو بھی مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور دوسری وہ جو تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت تو نہیں رکھتی ہے لیکن دوسرے کیساتھ ملا یا جاتے تو صلاحیت رکھ سکتی ہے لہذا لفظی پہلی صورت کی مثال ہے کہ وہ مثلاً زید فی الدار میں مجرب حاصل یا حاصل ہے لیکن فی کے اندر مجرب ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور لفظ لا دوسری قسم کی مثال ہے جو مثلاً زید لا مجرب میں مجرب لا مجرب ہے تو لا کو مجرب ہونے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے۔

وَلَعَلَّكَ تَقُولُ الْأَفْعَالُ النَّاْقِصَةُ لَا تَصْلُحُ لِأَنْ يَخْبِرَ بِهَا وَحْدَهَا فَيَلْزِمُ أَنْ تَكُونَ أَدْوَاتٌ فَتَقُولُ لَا بَعْدَ فِي ذَلِكَ حَتَّى أَنْتَهُمْ قَسَمُوا أَدْوَاتٍ إِلَى غَيْرِهَا مَا مَانِيَةٍ وَالزَّائِدَةُ هِيَ الْأَفْعَالُ النَّاقِصَةُ وَغَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنَّ اسْمَ الْأَفْعَالِ لَا يَطْلُقُ إِلَّا بِاصْطِلَاحِ الْفِعْلِ وَذَلِكَ غَيْرُ لَازِمٍ لِأَنَّ لَفْظَ نَظَرٍ هُمْ فِي الْأَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى وَنَظَرُ النِّجَاحِ فِيهَا مِنْ حَيْثُ اللَّفْظُ لِنَفْسِهِ وَعِنْدَ تَغَايُرِ جِهَتَيْ الْخَاتِمَيْنِ لَا يَلْزِمُ تَطَابُقُ الْأَصْطِلَاحَيْنِ

ترجمہ: — اور شاید آپ کہیں گے کہ افعال ناقصہ بھی تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو لازم آئے گا کہ وہ ادوات ہو جائیں تو ہم کہیں گے کہ اس میں کچھ بعید نہیں ہے یہاں تک کہ منطقیوں نے ادوات کو زمانیہ و غیر زمانیہ کی طرف تقسیم کیا ہے اور ادوات زمانیہ افعال ناقصہ ہیں اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ منطقیوں کی اصطلاح نخیوں کی اصلاح کے مطابق نہیں اور یہ ضروری بھی نہیں کیونکہ منطقیوں کی نظر الفاظ میں بحیثیت معنی ہوتی ہے اور نخیوں کی نظر نفس الفاظ کی حیثیت سے ہوتی ہے اور دونوں بحثوں کی جہت مختلف ہونے کے وقت دونوں اصطلاحوں کا مطابق ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

تشریح: — قولہ وَلَعَلَّكَ تَقُولُ۔ تارح کی طرف سے یہ سوال ہے اور اس کا جواب بھی۔ سوال یہ کہ افعال ناقصہ پر بھی ادوات کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ وہ بھی تنہا مجرب ہوتے

کی صلاحیت نہیں رکھتے بلکہ وہ محتاج ہوتے ہیں اسم و خبر کے۔  
قولہ فتنقول:۔ یہ جواب ہے سوال مذکور کا کہ افعال ناقصہ اسی طرح افعال مقاربہ بھی اگر ادوات ہو جائے تو کوئی حرج کی بات نہیں کیونکہ منطقیوں نے ادوات کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک زمانیہ اور دوسری غیر زمانیہ۔ ادوات زمانیہ ہی افعال ناقصہ کو کہا جاتا ہے البتہ منطقیوں کی اصطلاح نخیوں کی اصطلاح کے موافق نہ ہوگی کیونکہ ادوات فعل بھی ہوتا ہے جب کہ حرف فعل کا غیر ہے اور یہ ضروری بھی نہیں کہ ایک اصطلاح دوسری اصطلاح کے موافق ہو جائے کیونکہ نخیوں کی نظر الفاظ پر ہوتی ہے اور منطقیوں کی نظر معانی پر تو جب دونوں بحثوں کی جہت مختلف ہوگی تو مطابقت بھی ضروری ولازمی نہ ہوتی۔

قولہ فی ذلک:۔ ذلک کا اشارہ الیہ دخولہا فی الاداء ہے یعنی افعال ناقصہ کے ادوات میں داخل ہونے میں کوئی بعد و حرج نہیں ہے البتہ زیادہ سے زیادہ ان کا ادوات ہونا لازم آئے گا منطقیوں کے نزدیک اگرچہ نخیوں کے نزدیک وہ افعال ہیں کیونکہ منطقیوں کی نظر معانی کی طرف ہوتی ہے اور نخیوں کی نظر الفاظ کی طرف اور ایک اصطلاح کا دوسری اصطلاح کے موافق ہونا کوئی ضروری نہیں بلکہ اس کے خلاف جائز ہے اگرچہ مطابقت اولیٰ و احسن ہے وذلک غیر لازم میں ذلک کا اشارہ الیہ مطابقتہ الاصطلاح ہے۔

وَأَنَّ صَلَاحَ لِأَنْ يَخْبِرَ بِهِ وَحْدَهُ وَإِنَّمَا أَنْ يَدُلَّ بِهِ هَيْتُهُ وَمِغْنَتُهُ عَلَى نَهْمَانٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الْأَزْمَنَةِ الثَّلَاثَةِ كَضَرْبٍ وَيَضَرْبُ وَهُوَ الْكَلِمَةُ أَوَّلًا يَدُلُّ وَهُوَ الْأِسْمُ كَزَيْدٍ وَعِلْمٌ وَالرَّادُّ بِالْهَيْئَةِ وَالصِّغَةِ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ لِلْحُرُوفِ بِاعْتِبَارِ تَقْدِيمِهَا وَتَاخِيرِهَا وَحَرَكَاتِهَا وَسُكُونِهَا وَهِيَ صَوْرَةُ الْكَلِمَةِ وَالْحُرُوفُ مَادَتُهَا

ترجمہ:۔ اور اگر وہ تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھے تو وہ آیا وہ دلالت کرے گا اپنی ہیئت کے ساتھ کسی معین زمانہ پر تینوں زمانوں میں سے جیسے ضرب یضرب اور وہ کلمہ ہے یا دلالت



نہ کرے گا وہ اسم ہے جیسے زید اور علم اور مراد ہیئت و صیغہ سے وہ ہیئت ہے جو حروف کو ان کی تقدیر و تاخیر و حرکات و سکنات کے اعتبار سے حاصل ہوا اور ہیئت کلمہ کی صورت ہے اور حروف اس کا نام ہے تشریح: قولہ وان صلح:۔ اس دوسری قسم کا مفہوم وجودی ہے جب کہ پہلی قسم دو ادات ہے (کا مفہوم عدنی ہے اور وجود چونکہ تصور میں عدم پر سابق ہوتا ہے اور سابق مسبوق پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے اس دوسری قسم کو پہلی قسم پر مقدم کرنا چاہیے کیونکہ وضع کا طبع کے مخالف ہونا بدرجہ خطا مانا جاتا ہے لیکن اس کو مقدم غالباً اس وجہ سے نہیں کیا گیا کہ اس دوسری قسم کی دو قسمیں ہیں جن کو یہاں بیان کرنا ضروری ہے تو اگر اس کو پہلے بیان کیا جاتا تو دو حال سے خالی نہیں آیا کہ اس کی تقسیم کر کے اس کے اقسام کو بیان کیا جاتے پھر قسم عدنی کو بیان کیا جائے یا یہ کہ قسم وجودی کے بعد ہی قسم عدنی کو بیان کیا جائے اور اس کے بعد قسم وجودی کے اقسام کو بیان کیا جائے۔ بتقدیر اول قسم وجودی و عدنی کے درمیان بعد لازم آتا ہے جو محل بالفہم کے علاوہ موجب انتشار بھی ہے۔ اور بتقدیر دوم قسم وجودی کو دوبارہ بیان کرنے کی وجہ سے تکرار لازم آئے گی اسی وجہ سے قسم عدنی کو پہلے بیان کیا گیا پھر قسم وجودی کو۔

قولہ کضرب یضرب: یہ دونوں مثالیں کلمہ کی ہیں پہلی مثال اس کلمہ کی ہے جو زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے۔ اور دوسری مثال اس کلمہ کی ہے جو زمانہ موجودہ یا مستقبل پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یضرب فعل مضارع ہے جو زمانہ حال یا استقبال میں سے کسی ایک معین زمانہ پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ کزید: یہ دونوں مثالیں اسم کی ہیں پہلی مثال اسم معرفہ کی ہے اور دوسری مثال اسم نکرہ کی ہے۔

قولہ والمواد: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف میں جو ہیئت و صیغہ ہے اس سے مراد کیا ہے؟ جواب یہ کہ ہیئت سے مراد مطلق حالت اور صیغہ سے مراد وہ حالت ہے جو لفظ کو حرکات و سکنات و ترتیب حروف سے حاصل ہو لہذا ہیئت عام ہے اور صیغہ خاص لیکن تعریف میں جو ہیئت ہے وہ صیغہ کے مرادف ہے پس اخذ محدود فی الحد لازم نہ آئے گا اس لئے کہ محدود خاص

ہے اور مد عام! اور الفاظ کے لئے ہیئت کو علت صوری اور حروف کو علت مادی جوازاً یعنی بطور تشبیہ ہے اس لئے کہ علت صوری و مادی مرکبات مادیہ کیساتھ خاص ہیں اور ظاہر ہے الفاظ مادی نہیں ہیں۔

قولہ الحاصلة للحروف:۔ اس سے یہ اشارہ ہے کہ لفظ کی وہ ہیئت جو ایک حرف پر مشتمل ہو جیسے ہمزہ استفہام اس پر صیغہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نیز یہ بھی اشارہ ہے کہ وہ ہیئت جو کلمات کو تقدیم و تاخیر کے اعتبار سے حاصل ہے جیسے عبد اللہ و تابا شرأرب جب کہ دونوں علم ہو صیغہ نہیں کہا جاتا ہے۔

وإنما قيل حد الكلمة بها لإخراج ما يدل على الزمان لا بهيئة بل بحسب جوهره  
ومادته كالزمان والامس واليوم والصبح والغواق فان دلالتها على الزمان بموادها  
وجواهرها لا بهيئتها بخلاف الكلمات فان دلالتها على الزمان بحسب بهيئتها  
بتمادها اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة وان اتحدت المادة كضرب و يضي  
واتحد الزمان عند اتحاد الهيئة وان اختلفت المادة كضرب و طلب

ترجمہ: اور مصنف نے کلمہ کی تعریف کو ہیئت کے ساتھ اس لئے مقید فرمایا ہے کہ اس سے وہ الفاظ خارج ہو جائیں جو زمانہ پر ہیئت و صیغہ کے اعتبار سے دلالت نہیں کرتے بلکہ اپنے جوہر اور مادہ کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں جیسے زمان امس یوم۔ صبح۔ غواق کہ ان کی دلالت زمانہ پر اپنے جوہر اور مادہ کے اعتبار سے ہے ہیئت کے اعتبار سے نہیں بلکہ خلاف کلمات کے کہ ان کی دلالت زمانہ پر اپنی ہیئت کے اعتبار سے ہوتی ہے اس ثبوت سے کہ زمانہ مختلف ہو جاتا ہے اختلاف ہیئت کے وقت اگرچہ مادہ متحد ہو جیسے ضرب اور یضرب اور زمانہ متحد ہوتا ہے ہیئت کے متحد ہونے کے وقت اگرچہ مادہ مختلف ہو جیسے ضرب اور طلب تشریح: قولہ وإنما قيل حد الكلمة بها لإخراج ما يدل على الزمان لا بهيئة بل بحسب جوهره



کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ کلمہ کی تعریف کو ہیئت کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اس سے وہ الفاظ خارج ہو جائے جو زمانہ پر ہیئت و صیغہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے جوہر و مادہ کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں جیسے زمانہ بمعنی وقت اور اس بمعنی گزشتہ دن۔ یوم بمعنی آج کا دن۔ صبح بمعنی صبح کا وقت۔ غرق بمعنی شام کا وقت۔

قولہ فان دلالتہا:۔ یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ الفاظ مذکورہ اپنے جوہر و مادہ کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں ہیئت کے اعتبار سے نہیں خلاصہ دلیل کا یہ کہ کلمات جس طرح اپنی ہیئت کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح الفاظ مذکورہ دلالت نہیں کرتے بلکہ وہ زمانہ پر اپنے مادہ و جوہر کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں کیونکہ کلمات میں اگر ہیئت کا اختلاف ہو تو زمانہ کا اختلاف لازم آئے گا اگرچہ مادہ میں اتحاد ہو جیسے ضرب و یضرب میں زمانہ کا اختلاف ہے اور ہیئت کے اختلاف کی وجہ سے اگرچہ مادہ میں اتحاد ہے کیونکہ پہلا زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا زمانہ حال یا استقبال پر اور ضرب و یترب میں اگرچہ مادہ میں اختلاف ہے لیکن زمانہ میں اتحاد موجود ہے کہ دونوں زمانہ ماضی پر دلالت کرتے ہیں۔

قولہ لاخراج:۔ ممکن ہے یہ کہا جائے کہ تعریف میں زمانہ معین سے مراد مطلق ماضی و حال و استقبال ہے اور اس مطلق ماضی پر نہیں بلکہ معین زمانہ ماضی یعنی گزشتہ کل پر دلالت کرتا ہے اور یہی حال غدا کا ہے کہ وہ مطلق استقبال پر نہیں بلکہ معین زمانہ استقبال یعنی آئندہ کل پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ فان:۔ یہ کلمہ کے محض ہیئت و صیغہ کی وجہ سے زمانہ پر دلالت ہونے کی دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ ہیئت و صیغہ کے تغیر سے زمانہ بھی بدل جاتا ہے اگرچہ مادہ متحد ہو جیسے ضرب و یضرب اور اس کے اتحاد سے زمانہ بھی متحد رہتا ہے اگرچہ مادہ مختلف ہو جیسے ضرب و یترب معلوم ہوا کہ زمانہ پر دلالت کرنے میں صیغہ کا پورا پورا دخل ہے مادہ کا کوئی دخل نہیں۔

فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الكلمة مركبا لدلالة اصلها ومادتها على الحدث

وهيها ومورثها على الزمان فيكون جزءها ذا معنى جزء معناها فنقول المعنى من التركيب ان يكون هناك اجزاء مترتبة ومسبوعة وهي الالفاظ والحروف والهيئة مع المادة ليست بهذه المتابعة فلا يلزم التركيب

ترجمہ:۔ تو اگر آپ کہیں کہ اس تقدیر پر یہ لازم آتا ہے کہ کلمہ مرکب ہو کیونکہ اس کی اصل و مادہ حدیث پر دال ہیں اور اس کی ہیئت و صورت زمانہ پر دال ہیں پس کلمہ کا جزء اس کے معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ترکیب کا معنی یہ ہے کہ وہاں اجزاء مترتب و مسبوع ہوں اور وہ الفاظ و حروف ہیں اور ہیئت مادہ کے ساتھ اس منزل میں نہیں ہے لہذا ترکیب لازم نہیں آئیگی۔ تشریح:۔ قولہ فان قلت:۔ یعنی تقدیر مذکور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ کلمہ جو مفرد کی قسم ہے اس کا مرکب ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس کی اصل و مادہ حدیث پر دال ہیں اور اس کی ہیئت و صورت زمانہ پر تو کلمہ کے جزء کی دلالت اس کے معنی کے جزء پر لازم آتی جو منوع ہے کیونکہ وہ مفرد ہے کہ جس کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں ہوتا۔ یا یوں کہا جائے کہ کلمہ اپنے مفرد ہونے کے باوجود مفرد کی تعریف سے خارج اور مرکب کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ فعل میں تین چیزیں ہوتی ہیں معنی حدیث۔ نسبت الی فاعل ثانی اور نسبت الی الزمان۔ صیغہ نسبت الی الزمان پر اور مادہ مصدری پر دلالت کرتا ہے تو جب کلمہ جزء معنی پر دلالت کیا لہذا کلمہ مرکب ہوا جبکہ وہ انقسم مفرد ہے قولہ فنقول:۔ یہ جواب ہے سوال مذکور کا کہ کلمہ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہے کیونکہ مرکب وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء تلفظ و سمع میں مرتب ہوں اور تلفظ و سمع میں مرتب ہونا الفاظ یا حروف میں ہوتا ہے ہیئت و مادہ میں نہیں کیونکہ مادہ معروض ہوتا ہے اور ہیئت عارض اور عارض و معروض دونوں تلفظ و سمع میں ایک ساتھ ہوتے ہیں لہذا کلمہ مرکب نہ ہوگا قولہ مترتبة:۔ الفاظ چونکہ حروف کی آواز سے مرکب ہوتے ہیں اس لئے الفاظ میں افراد و ترکیب کا اعتبار تلفظ و سمع کی وجہ سے ہے کیونکہ آواز کا تعلق زبان و سمع سے ہے۔ اور ظاہر ہے ہیئت و مادہ میں ان دونوں کے اعتبار سے ترتیب نہیں ہوتی ہے۔ لہذا ترکیب بھی نہ ہوگی



وَالْتَقِيدُ بِالْمَعِينِ مِنَ الْأَمْنَةِ الثَّلَاثَةُ لَا دَخَلَ لَهُ فِي الْأَحْتِلَالِ إِلَّا أَنَّهُ قَيْدٌ حَسَنٌ  
لِأَنَّ الْكَلِمَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ فَفِيهِ مَزِيدٌ الْفَصَاحَةِ

ترجمہ: — اور تینوں زمانوں میں سے معین زمانہ کیساتھ مقید کرنے کو احتراز میں کوئی دخل نہیں ہے مگر وہ عمدہ قید ہے اس لئے کہ کلمہ ایسا ہی ہوتا ہے تو اس میں مزید وضاحت ہے  
تشریح: — قولہ والتقید: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلمہ کی تعریف میں ہدیت جو زمانہ بردالت کرتی ہے اس میں زمانہ کو معین زمانہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جو اب یہ کہ تعریف میں معین کی قید احترازی نہیں بلکہ قید واقعی ہے اور تعریف میں ایسی قیدیں مزید وضاحت کیلئے بیان کی جاتی ہیں مگر اس میں کلام ہے کیونکہ اپنی ہدیت کیساتھ دال بر زمانہ تو اسم زمانہ کو بھی شامل ہے اس لئے کہ وہ بھی اپنی ہدیت کے ساتھ زمانہ پر دال ہوتا ہے تو اس کو خارج کرنے کیلئے معین کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہے اور اب باب اصول نے تو صراحت یہ بیان کیا ہے کہ اسم فاعل و اسم مفعول و اسم تفضیل وغیرہ اپنی ہیئتوں کے ساتھ دلالت کرتے ہیں اس لئے تعریف کے احترازاں کے سلسلے میں تحقیق یہ ہے کہ ہدیت کی قید سے اسماء مذکورہ کے علاوہ سب خارج ہو گئے اور علی الزمان کی قید سے اسم زمانہ کے علاوہ باقی خارج ہو گئے اور معین من الزمان سے اسم زمانہ نکل گیا۔

وَفَجَّهَ التَّسْمِيَةَ أَمَّا بِالْأَدَاةِ فَلِأَنَّهَا آلَةٌ فِي تَرْكِيبِ الْأَلْفَاظِ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ وَأَمَّا بِالْكَلِمَةِ فَلِأَنَّهَا مِنَ الْكَلِمِ وَهُوَ الْحَرْجُ كَأَنَّهَا الْمَادَّةُ عَلَى الزَّمَانِ وَهُوَ مُتَجَدِّدٌ وَ مَنْصَرِفٌ تَكْلِمًا نَحَاطً بِتَغْيِيرٍ مَعْنَاهَا وَأَمَّا بِالْأَسْمِ فَلِأَنَّهُ أَعْلَى مَرْتَبَةٍ مِنْ سَائِرِ الْأَقْوَامِ الْأَلْفَاظِ فَيَكُونُ مُشْتَمِلًا عَلَى مَعْنَى السُّوِّ وَهُوَ الْعُلُوُّ

ترجمہ: — اور لیکن وجہ تسمیہ ادات کے ساتھ اس لئے کہ وہ آہر ہوتا ہے بعض

الفاظ کو بعض کے ساتھ ترکیب دینے میں اور لیکن کلمہ کے ساتھ اس لئے کہ وہ مشتق ہے کلمہ بمعنی زخم کرنا ہے گویا وہ زمانہ بردالت کرتا ہے اور وہ متجدد و منصرم ہے جو دل کو مجروح کرتا ہے اپنے معنی کے تفسیر سے اور لیکن اسم کے ساتھ اس لئے کہ وہ الفاظ کی باقی انواع سے اعلیٰ مرتبہ میں ہے لہذا وہ شامل ہے سو یعنی بلندی کے معنی پر۔

تشریح: — قولہ ووجه التسمیة: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ادات کو ادات اور کلمہ کو کلمہ اور اسم کو اسم کہنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ ادات کو ادات اس لئے کہا جاتا ہے کہ ادات لغت میں بمعنی آلہ ہے اور وہ بھی چونکہ بعض الفاظ کو بعض کے ساتھ ترکیب کا واسطہ یعنی متعلق و متعلق کے درمیان اتصال و تعلق کا ذریعہ اور ان دونوں کی حالتیں معلوم کرنے کا وسیلہ ہوتا ہے اس لئے اس کو ادات کہا جاتا ہے جمع اس کی ادوات آتی ہے۔ لیکن کلمہ اور اسم کی وجہ تسمیہ آگے مذکور ہے  
قولہ واما بالکلمة: کلمہ کو کلمہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ مشتق ہے کلمہ بولفت میں بمعنی زخم کرنا ہے۔ اور اس کے معنی بھی چونکہ دلوں کو متاخر اور متجدد و منصرم زمانہ بردالت کر کے اپنے معنی کے تفسیر کے ساتھ مجروح کرتے ہیں اس لئے اس کو کلمہ کہا جاتا ہے۔ تفصیلات نوادر النغمی میں درج ہیں۔

قولہ واما بالاسم: اسم کو اسم اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ مشتق ہے سو بمعنی بلندی سے اور وہ بھی چونکہ اپنی دونوں فصول پر بلند یعنی محکوم علیہ و محکوم بہ دونوں ہوتے ہیں اس لئے اس کو اسم کہا جاتا ہے کیونکہ کلمہ صرف محکوم بہ ہوتا ہے اور ادات نہ محکوم علیہ ہوتا ہے اور نہ محکوم بہ۔

قَالَ وَحِجٌّ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ وَاحِدٌ أَوْ كَثِيرٌ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَإِنَّ تَشْخِصَ ذَلِكَ الْمَعْنَى يُسَمَّى عِلْمًا وَالْآخِرُ طَيًّا إِنْ اسْتَوَتْ أَفْرَادُ الْأَلْزَمِيَّةِ أَوَّلُ النَّحْرِ فِيهِ كَالنَّاسِ وَالشَّمْسِ وَشَكَكَ أَنْ كَانَ حُصُولُهُ فِي الْبَعْضِ أَوَّلِي وَأَقْدَمُ وَأَمَّا مِنْ الْآخِرِ كَالْجُودِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَاجِبِ وَالْمَكْنِ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَإِنَّ وَضْعَهُ لَتِلْكَ الْمَعْنَى عَلَى السُّوِيَّةِ فَهُوَ الْمَشْتَرِكُ



کالعين وان لم يكن كذلك بل وُضِعَ لاحدهما الاول ثم نقل الى الثاني وجران ترك  
موضوعه الاول يسمى لفظاً منقولاً عرفياً ان كان الناقل هو العرف العام كالذابية وشعباً  
ان كان الناقل هو الشرع كالصلوة والصوم واصلاً حياً ان كان هو العرف الخاص كاصلاً  
النحاة والنظار وان لم يترك موضوعه الاول يسمى بالنسبة الى المنقول عنده حقيقة  
وبالنسبة الى المنقول اليه مجازاً كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس والرجل الشجاع

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ اب آیا اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر اول ہو تو اگر وہ  
معنی مشخص ہوں تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے ورنہ متواطی ہے اگر اس کے افراد ذہنیہ و خارجہ جیسے  
اس میں برابر ہوں جیسے انسان و شمس اور مشک ہے اگر ان کا حصول بعض افراد میں اولی و اقدم  
واشد ہو دوسرے کے لحاظ سے جیسے وجود واجب اور ممکن کے لحاظ سے اور اگر تانی ہو تو اگر اس کی وضع  
ان معانی کے لئے برابر ہو تو وہ مشترک ہے جیسے لفظ عین اور اگر الیانا ہو بلکہ پہلے ان میں سے ایک  
کے لئے موضوع ہو پھر دوسرے کی طرف نقل کیا جائے تو اب اگر اس کا پہلا موضوع متروک ہو گیا  
ہے تو اس کا نام منقول عرفی ہے اگر ناقل عرف عام ہو جیسے لفظ ذابہ اور منقول شرعی ہے اگر ناقل  
شرع ہو جیسے لفظ صلوة و صوم اور منقول اصطلاحی ہے اگر ناقل عرف خاص ہو جیسے نخول و مناظر  
کی اصطلاح اور اگر اس کا موضوع اول متروک نہیں ہوا ہے تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے منقول  
عنہ کے لحاظ سے اور مجاز کہا جاتا ہے منقول الیہ کے لحاظ سے جیسے اسد درندہ اور بہادر  
شخص کے لحاظ سے۔

تشریح :- بیان روح اما :- متن میں روح کا مطلب یہ ہے وحین اذا کان الفرد اسماً  
یعنی مفرد جب کہ اسم ہو تو اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر واحد ہوں تو دو حال سے خالی نہیں  
آیا اس کا معنی مشخص ہے یا نہیں اگر مشخص ہے تو اس کو علم کہا جاتا ہے نخول کے نزدیک  
اور جزئی حقیقی کہا جاتا ہے منطقوں کے نزدیک جیسے ابو بکر و عمر وغیرہ اور اگر مشخص نہیں تو وہ  
اپنے افراد بر ذہن و خارج دونوں میں برابر صادق ہے یا نہیں اگر برابر صادق ہے تو اس کو متواطی

کہا جاتا ہے جیسے انسان و شمس اور اگر برابر صادق نہیں بلکہ اس کا ہر ق بعض فرد پر اولی و اقدم  
واشد ہے دوسرے افراد کے لحاظ سے تو اس کو مشک کہا جاتا ہے جیسے وجود واجب و ممکن کے  
لحاظ سے اور اگر معنی کثیر ہوں تو اس کی وضع ہر ایک معنی کے لئے برابر ہے یا نہیں اگر برابر ہے تو اس  
کو مشترک کہا جاتا ہے جیسے عین اور اگر برابر نہیں بلکہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے پھر  
دوسرے معنی کیلئے ! تو اگر اس کا پہلا موضوع متروک ہو گیا ہے تو اس کو منقول کہا جاتا ہے اور  
اگر پہلا موضوع متروک نہیں ہوا ہے بلکہ کبھی معنی اول میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی معنی دوم میں  
میں تو اگر وہ معنی اول میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر معنی دوم میں مستعمل ہو تو  
اس کو مجاز کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسد کو معنی اول یعنی درندہ کے لحاظ سے حقیقت کہا جاتا ہے  
اور معنی دوم یعنی بہادر آدمی کے لحاظ سے مجاز کہا جاتا ہے۔ ذیل میں اس کا نقشہ دیکھئے !

اسم مفرد

علم	متواطی	مشک	مشترک	منقول	حقیقت	مجاز
حامد	انسان	وجود	عین	ذابہ	درندہ	مرو بہادر

أقول هذه الإشارة إلى قسمية الاسم بالقياس إلى معناه فالاسم إما أن يكون معناه  
واحد أو كثيراً فإن كان الأول أى إن كان معناه واحداً فإما أن يتشخص ذلك المعنى أى لم  
يصلح لأن يكون مقولاً على كثيرين أو لم يتشخص أى يصلح لأن يقال على كثيرين فإن  
تشخص ذلك المعنى ولم يصلح لأن يقال على كثيرين كن يدب هى علماء فى عرف النحاة  
لأنه علامة دلالة على شخص معين وجزئياً حقيقياً فى عرف المنطقيين

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ یہ اشارہ ہے اسم کی تقسیم کی طرف اس کے معنی کے لحاظ سے پس  
اسم یا اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر تو اگر اول ہو یعنی اس کا معنی واحد ہو تو وہ معنی آیا مشخص ہوگا



یعنی ان کے اندر کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ ہوگی یا شخص نہ ہوگا یعنی ان کے اندر کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت ہوگی تو اگر وہ معنی مشخص ہو اور کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ رکھے جیسے زید تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے بخوبیوں کے عرف میں کیونکہ وہ علامت ہے جو شخص معین پر دلالت کرتی ہے اور ہر حقیقی نام رکھا جاتا ہے منطقیوں کے عرف میں۔

تشریح: قولہ ہذا اشارۃ: مصنف کے قول ورج کا مطلب جو نہ کہ میں اذاکان المفرد اسماء ہے اس لئے اس سے یہ اشارہ ہے کہ علم متواطی مشکک وغیرہ کی طرف تقسیم مطلق مفرد کی نہیں بلکہ اس کی ایک خاص قسم اسم کی ہے کیونکہ تقسیم اگر مطلق مفرد کی ہو تو لازم آئے گا کہ کلمہ اذات جب کہ متحرک المعنی ہوں تو علم متواطی و مشکک کہلائیں حالانکہ ان کو ان ناموں کے ساتھ موسوم نہیں کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ کلمہ اذات کلی و جزئی ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ لفظ جو جزئی یا کلی ہوتا ہے وہ اس وجہ سے کہ اس کا معنی جزئی یا کلی ہونے کے ساتھ متصف ہے اور اس کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے جس کے اندر محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت ہو اور ظاہر ہے یہ صرف اسم کے اندر صلاحیت ہے کلمہ اذات میں نہیں۔ اذات میں نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ اس کا معنی غیر مستقل ہوتا ہے اور کلمہ میں اس لئے کہ وہ چونکہ نسبت الی فاعل ما اقتران بالزمان پر مشتمل ہے جو آلہ کے طور پر ملحوظ ہوتے ہیں اس لئے وہ اس اعتبار سے غیر مستقل ہے البتہ کلمہ معنی حدی پر مشتمل ہے جو مستقل ہے لہذا کلمہ کو جزئی معنی کے لحاظ سے استقلال حاصل ہے اس لئے وہ محکوم بہ ہو سکتا ہے محکوم علیہ نہیں۔

قولہ بالقیاس الی معناه: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ علم متواطی و مشکک متحرک المعنی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مشترک بھی اپنے جمیع معانی کے اعتبار سے متواطی ہوتا ہے یا مشکک یا بعض معنی کے اعتبار سے متواطی ہوتا ہے۔ اور بعض کے اعتبار سے مشکک جواب یہ کہ اسم کے معنی واحد کی طرف اگر قیاس کیا جائے تو وہ آیا علم ہوگا یا متواطی یا مشکک اس میں کثرت معنی قطعاً ملحوظ نہیں ہے۔

قولہ: معناه واحد: معنی سے مراد متعل فیہ ہے یا موضوع لہ اس کی

تحقیق التشریح المنیب میں درج ہے۔ اور وحدت سے متعلق دریافت ہے کہ وہ علم جو چند سمات کے درمیان مشترک ہے چنانچہ علم مشترک مثلاً زید و بکر وغیرہ کی آدمیوں کا نام ممکن ہے اس میں وحدت معنی موجود نہیں۔ جواب یہ کہ وحدت معنی سے مراد عام ہے کہ وہ باعتبار لحاظ ہو یا باعتبار نفس الامر اور علم مشترک میں اگرچہ باعتبار اوضاع متعددہ وحدت معنی مفقود ہے لیکن باریہ لحاظ کہ ہر وضع میں موضوع کا اتحاد ہے یعنی وحدت معنی پائی جاتی ہے۔

قولہ ای ان کان: متن میں جو اول ہے اس سے مراد کیا ہے؟ اس عبارت سے اس کی تفسیر بیان کی جاتی ہے اور اس میں جو کان ہے اس کے اسم و خبر کی وضاحت بھی اسی طرح ای لم یصلح سے متن میں ان شخص ذلک المعنی کی تفسیر اور ای یصلح لان یقال سے متن میں اول شخص کے معنی کی تفسیر ہے پس ایجاب کی تفسیر سلب سے کی گئی ہے اور سلب کی تفسیر ایجاب سے۔

قولہ لان علامتہ: معنی مذکور کو علم کیوں کہا جاتا ہے؟ اس عبارت سے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ چونکہ شخص معین پر علامت ہوتا ہے اس لئے اس کو علم کہا جاتا ہے پس اس اعتبار سے وہ مانوخذ ہوا علامتہ سے ممکن ہے وہ علم بمعنی دانستن سے مانوخذ ہوا اس اعتبار سے اس کو علم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے شئی معین جانی جاتی ہے۔

قولہ جزئاً حقیقیاً: وہ اسم جس کا معنی مشخص ہو یعنی اس امر کی صلاحیت نہ رکھے جو کثیرین پر محمول ہو سکے۔ اس کو منطقیوں کے نزدیک جزئی حقیقی کہا جاتا ہے اور بخوبیوں کے نزدیک علم کہا جاتا ہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ علم کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ وہ علم جنس پر صادق نہیں آتی ہے اس لئے کہ علم جنس کے معنی مشخص نہیں ہوتے بلکہ معنی جنسی ہوتے ہیں جن میں کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت ہوتی ہے جواب یہ کہ مناطقہ کے نزدیک علم جنسی ماہیت معلومہ من حیث انہما معلومہ کے لئے موضوع ہے تو اس کا اطلاق حقیقۃً ایک فرد پر صحیح ہوگا بایں معنی کہ وہ ماہیت معلومہ اس فرد کے ساتھ متحرک اور اس پر صادق ہے رہی خصوصیت فردیت پس وہ قرآن خارج ہے سے استفادہ ہوگی لہذا مناطقہ کے یہاں جب علم جنسی کے معنی یہ ہیں یعنی کلی تو وہ ان کے یہاں علم میں داخل ہی نہیں



البتہ نخیول کے یہاں علم جنسی ہے اس لئے کہ ان کی نظر الفاظ پر ہوتی ہے تو جب نخیول نے دیکھا کہ جو نفل احکام علم کے ساتھ مخفوض ہیں وہ علم جنسی پر بھی جاری ہوتی ہے چنانچہ اس کا مبتدا ہونا، ذوالحال معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا وغیرہ تو انہوں نے اس کو علم قرار دے دیا۔

وَأَنَّ لَمْ يَتَّخِضْ وَصْلًا لَّانْ يُقَالُ عَلَى كَثِيرِينَ فَهُوَ الْكُلُّ وَالْكَثِيرُ وَكَانَ أَفْرَادٌ فَلَا يَخْلُو أَنَّ يَكُونُ حَصُولُهُ فِي أَفْرَادٍ الذَّهْنِيَّةِ وَالْخَارِجِيَّةِ عَلَى السُّوِيَّةِ أَوْ لَا فَإِنْ تَكَوَّنَتْ الْأَفْرَادُ الذَّهْنِيَّةُ وَالْخَارِجِيَّةُ فِي حَصُولِهِ وَصَدَّقَهُ عَلَيْهَا السُّوِيَّةُ مَتَوَاطِيًا لِأَنَّ أَفْرَادًا لَا مُتَوَافِقَةً فِي مَعْنَا مِنْ التَّوَاطُوعِ وَهُوَ التَّوَافُقُ كَالْإِنْسَانِ وَالشَّمْسِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَهُ أَفْرَادٌ فِي الْخَارِجِ وَصَدَّقَهُ عَلَيْهَا بِالسُّوِيَّةِ وَالشَّمْسِ لَهَا أَفْرَادٌ فِي الذَّهْنِ وَصَدَّقَهَا عَلَيْهَا بِالسُّوِيَّةِ

ترجمہ: اور اگر اس کا معنی متشخص نہ ہو اور صلاحیت رکھے اس بات کی کہ وہ کثیرین پر بولا جاتا ہے تو وہ کلی ہے اور کثیرین اس کے افراد ہیں پس وہ دو حال سے خالی نہیں آیا اس کا حصول اپنے افراد ذہنی و خارجی میں برابر ہوگا یا نہیں تو اگر افراد ذہنی و خارجی میں اس کے حصول اور ان پر اس کے صادق آنے میں برابر ہوں تو اس کا نام متواطی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کے افراد معنی میں متوافق ہیں وہ مشتق ہے تو اطو بمعنی توافق سے جیسے انسان اور شمس کہ انسان کے افراد خارج میں ہیں اور اس کا صدق ان افراد پر برابر ہے اور شمس کے افراد ذہن میں ہیں۔ اور اس کا صدق بھی ان افراد پر برابر ہے۔

تشریح: قولہ وان لم يتشخص :- دلیل صہری دوسری شق یہ کہ اسم کا معنی متشخص نہ ہو بلکہ کثیرین پر بولا جائے تو وہ اسم کلی ہے اور کثیرین اس کے افراد ہیں عام ہے وہ افراد خارج جیسے ہوں یا ذہنیہ اور کلی چونکہ یہاں ہرئی حقیقی کے مقابل مذکور ہے اس لئے کلی سے یہاں مراد کلی حقیقی ہے اضافی نہیں۔

قولہ فلا يخلو :- یعنی وہ اسم جو کثیرین پر بولا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں کہ اس

کا حصول و صدق اپنے افراد ذہنی و خارجی میں برابر ہے یا نہیں اگر برابر ہے تو اس کو متواطی کہا جاتا ہے و جب تسمیہ ظاہر ہے کہ متواطی مشتق ہے تو اطو سے اور تو اطو بمعنی توافق ہے اور اس کلی کے افراد چونکہ معنی میں ایک دوسرے کے متوافق ہوتے ہیں اس لئے اس کو متواطی کہا جاتا ہے اس کے افراد کبھی خارج جیسے ہوتے ہیں جیسے انسان کے افراد اور کبھی ذہنیہ ہوتے ہیں جیسے شریک باری تعالیٰ کے افراد اور بعض افراد خارج جیسے ہوتے ہیں اور بعض ذہنیہ جیسے واجب الوجود اور شمس کے افراد کہ ان دونوں کے افراد اگرچہ خارج میں موجود ہیں لیکن ایک انکشاف ذہن میں ہوتا ہے اسی اعتبار سے اس کو کلی کہا جاتا ہے۔

قولہ فی افراد الذہنیۃ :- افراد ذہنیہ سے مراد وہ ہیں جن کا اتصاف بالمفہوم ذہن میں ہو اور افراد خارج جیسے سے مراد وہ ہیں جن کا اتصاف بالمفہوم خارج میں ہو خواہ وہ افراد محققہ ہوں یا مقدرہ۔

سوال متواطی کے افراد کے درمیان جو تساوی ہوتی ہے اسی طرح مشکک کے افراد کے درمیان جو تفاوت ہوتا ہے ان سے مراد واقعی و نفس الامری ہے یا اعتباری و فرضی عقلی! اگر واقعی و نفس الامری ہے تو لازم آئے گا کہ کلیات فرضیہ متواطی و مشکک نہ ہوں کیونکہ نفس الامری میں ان کے افراد نہیں ہوتے کہ ایک دوسرے کے متساوی و متفاوت ہو سکے اور اگر اعتباری و فرضی عقلی ہے تو انسان کو مطلقاً متواطی اور وجود کو مطلقاً مشکک کہنا درست نہ ہوگا اس لئے کہ عقل جس طرح کے افراد کے درمیان بھی تساوی فرض کرے گی وہ متواطی کہلائے گی۔ اور جس کلی کے افراد کے درمیان تفاوت فرض کرے گی وہ مشکک کہلائے گی خواہ وہ انسان ہو یا وجود! جواب تساوی و تفاوت سے مراد واقعی و نفس الامری ہے اور یہ کلیات فرضیہ کے افراد میں بھی ان کے اندر تساوی و تفاوت نفس الامری سے مراد یہ ہے کہ ان کے افراد اگر موجود ہوں تو ان کا صدق اپنے افراد پر یکساں ہوگا یا نہیں۔ اگر یکساں ہو تو وہ کلی متواطی کہلائے گی اور اگر یکساں نہ ہو بلکہ متفاوت ہو تو مشکک کہلائے گی۔

قولہ لان افراد :- معنی مذکور کو متواطی کیوں کہا جاتا ہے؟ اس عبارت سے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کلی کے افراد چونکہ اس میں ایک دوسرے کے متساوی و متوافق ہوتے ہیں اس



یہ اس کو متواطی کہا جاتا ہے کیونکہ متواطی مشتق ہے تو اوط سے جس کا معنی توافق ہے

قولہ فان الانسان: انسان، حیوانِ ناطق کو کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے انسان کا ہر فرد حیوانِ ناطق ہونے میں برابر ہے اس کا کوئی فرد بھی دوسرے فرد پر زائد نہیں یعنی یہ کہا نہیں جاتا ہے کہ یہ مثلاً انسان ہونے میں بکر سے اقدم یا شدد ہے

وَأَنَّ لَمَتَّسَاوَى الْأَفْرَادُ بَلْ كَانَ حَصُولُهُ فِي بَعْضِهَا أَوَّلَى وَأَقْدَمُ وَأَشَدُّ مِنْ الْبَعْضِ الْآخِرِ لِيَسِيءَ مُشْكَلًا وَالتَّشْكِيكُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ التَّشْكِيكُ بِالْأَوَلِيَّةِ وَهُوَ مُفْتَلَاظُ الْأَفْرَادِ فِي الْأَوَلِيَّةِ وَقَدْ مَهَا كَالْوُجُودِ فَإِنَّهُ فِي الْوَاجِبِ أَتَمُّ وَأَشَدُّ وَأَقْوَى مِنْهُ فِي الْمَمْكِنِ وَالتَّشْكِيكُ بِالْآخِرِ وَالْآخِرُ هُوَ أَنْ يَكُونَ حَصُولُ مَعْنَاهُ فِي بَعْضِهَا مُتَقَدِّمًا عَلَى حَصُولِهِ فِي الْبَعْضِ الْآخِرِ كَالْوُجُودِ أَيْضًا فَإِنَّ حَصُولَهُ فِي الْوَاجِبِ قَبْلَ حَصُولِهِ فِي الْمَمْكِنِ وَالتَّشْكِيكُ بِالشَّدِّ وَالضَّعْفِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ حَصُولُ مَعْنَاهُ فِي بَعْضِهَا أَشَدُّ مِنْ حَصُولِهِ فِي الْبَعْضِ كَالْوُجُودِ أَيْضًا فَإِنَّهُ فِي الْوَاجِبِ أَشَدُّ مِنَ الْمَمْكِنِ لِأَنَّ آتَاءَ الْوُجُودِ فِي وَجُودِ الْوَاجِبِ أَكْثَرُ مِنَ الْآتَاءِ الْبَيَاضِ وَلَمْ يَتَفَرَّقِ الْبَصَرُ فِي بَيَاضِ الشَّلْحِ أَكْثَرُ مِنْهَا فِي بَيَاضِ الْعَرَجِ

ترجمہ: اور اگر کلی کے افراد برابر نہ ہوں بلکہ اس کا حصول بعض افراد میں اولیٰ و اقدم و اشد ہو بعض آخر سے تو اس کا نام تشکیک رکھا جاتا ہے اور تشکیک تین طریقوں پر ہے پہلا طریقہ تشکیک اولویت میں ہے اور وہ افراد کا مختلف ہونا ہے اولویت و عدم اولویت میں جیسے وجود کہ وہ واجب میں آتم اور اشد اور اقویٰ ہے اس سے جو ممکن میں ہے۔ دوسرا طریقہ تشکیک تقدم و تاخر میں ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض افراد میں مقدم ہو بعض آخر میں حاصل ہونے سے جیسے بھی وجود کہ اس کا حصول واجب میں پہلے ہے اس کے معنی میں حاصل ہونے سے اور تیسرا طریقہ تشکیک ضعف میں ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض افراد میں اشد ہو بعض آخر میں حاصل ہونے سے جیسے بھی وجود کہ وہ واجب میں اشد ہے ممکن کے لحاظ سے اس لئے کہ وجود کے آثار وجود واجب

میں اکثر ہیں جیسے سفیدی کا اثر یعنی مفرق بصر ہونا انکھ کا چونکہ دیکھا جاتا ہے برف کی سفیدی میں اکثر ہے باقی دانت کی سفیدی سے۔

تشریح: قولہ وان لم تتساو: دوسری شق یہ کہ وہ کلی اگر اپنے افراد پر برابر ہادق نہ آئے تو وہ تشکیک ہے یعنی تشکیک وہ کلی ہے کہ اس کا ہادق بعض افراد پر اولیٰ ہو اور دوسرے بعض پر غیر اولیٰ اور بعض افراد پر پہلے ہادق آئے اور بعض پر بعد میں یا بعض افراد پر سخت ہو اور دوسرے بعض پر سست۔ اس طریقے سے تشکیک و تفاوت کی تین صورتیں پیدا ہو جائیں گی۔ (۱) تشکیک اولویت غیر اولویت میں (۲) تشکیک تقدم و تاخر میں (۳) تشکیک شدت و ضعف میں یہ تینوں صورتیں بطور مثال بیان کی گئیں ہیں کیونکہ ان کے علاوہ تشکیک زیادت و نقصان وغیرہ میں بھی ہے۔

قولہ التشکیک بالاولیۃ: تشکیک و تفاوت کی جو تین صورتیں مذکور ہوئیں ان میں سے پہلی صورت تشکیک اولویت میں ہے اور وہ افراد کا اولویت میں مختلف ہونا ہے یعنی کلی کا ہادق بعض افراد پر بعض دوسرے افراد کی نسبت اولیٰ ہو جیسے وجود کا ہادق واجب تعالیٰ پر اولیٰ ہے مکن پر ہادق آئے سے کیونکہ واجب تعالیٰ آتم ہے یعنی اس پر عدم سابق نہیں اور اشد ہے یعنی وہ زوال پذیر نہیں اور اقویٰ ہے یعنی عین ذات ہونے کی وجہ سے انفکاک محال ہے اولویت کی ضد غیر اولویت ہے۔

قولہ التشکیک بالتقدم: تشکیک کی دوسری صورت تشکیک تقدم و تاخر میں ہے جس کو تشکیک بالاولویت و التاویت بھی کہا جاتا ہے۔ یہ ہے کہ کلی کا حصول بعض افراد میں بعض دوسرے افراد کی نسبت مقدم ہو اور بعض دوسرے افراد میں مؤخر ہو یعنی کلی کا ہادق بعض افراد پر دوسرے بعض پر ہادق کی علت ہو جیسے وجود کا ہادق باپ پر بیٹے پر ہادق کی علت ہے کیونکہ باپ کا وجود بیٹے کے وجود کی علت ہے اسی طرح وجود کا ہادق واجب تعالیٰ پر ہادق کی علت ہے اس لئے کہ وجود واجب تعالیٰ وجود ممکن کی علت ہے تقدم کی ضد تاخر ہے

قولہ التشکیک بالشدۃ: تشکیک کی تیسری صورت تشکیک شدت و ضعف میں ہے اور وہ یہ کہ کلی کا ہادق بعض افراد پر کثرت آثار کی وجہ سے سخت ہو اور بعض آخر پر سست



چنانچہ سفیدی کا صدق برف پر زیادہ ہے اور ہاتھی کے دانت پر کم اور جیسے وجود واجب کہ تمام چیزوں کا  
صدر چونکہ اس واجب تعالیٰ سے ہے اسی لئے اس کا صدق واجب تعالیٰ پر زیادہ سخت ہے ممکنات  
کے وجود سے۔ تینوں تشکیک چونکہ لفظ وجود میں متحقق ہیں اس لئے تینوں کی ایک ہی مثال اور وہ  
وجود کو بیان کیا گیا۔

قولہ لان آثار:۔ آثار جمع اثر یعنی علامت و نشان ہے۔ بیاض بمعنی سفیدی۔ بصر بمعنی  
نگاہ۔ بصر بمعنی برف۔ عاج بمعنی ہاتھی کا دانت۔ عین بمعنی چشمہ و آنکھ۔ تفرق بمعنی چونہ و یادینا۔

وانہما سُمّیٰ مشکلاً لان افراداً مشترکاً فی اصل معنایہما وَ مختلفاً بأحد الوُجُوه الثلاثۃ  
فانناظرُ الیہ ان نظرُ الی جہۃ الاشتراک خیالہ اَنَّهُ متوآطٍ لتوافق فیہ وان نظرُ الی جہۃ  
الاختلاف اَوھمہ اَنَّهُ مشترک کأنَّ لفظاً لہ معانٍ مختلفۃ کالعين فالناظرُ فیہ  
تشکُّکٌ هل هو متوآطٍ او مشترکٌ فلہذا سُمّیٰ بہذا الاسم

ترجمہ:۔ اور اس قسم کا نام مشکک اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس کے افراد اصل معنی میں  
مشترک ہیں اور وجوہ ثلاثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف ہیں پس اگر دیکھنے والا جہت اشتراک  
کی طرف نظر کرے تو وہ اس کو متوآطی خیال کرتا ہے اس کے افراد کے موافق ہونے کی وجہ سے اور اگر  
جہت اختلاف کی طرف نظر کرے تو اس کو مشترک سمجھتا ہے گویا یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے مختلف معانی ہیں جیسے  
لفظ عین لہذا دیکھنے والا شک میں پڑ جاتا ہے کہ وہ متوآطی ہے یا مشترک اس لئے اس نام کے ساتھ  
موسوم کیا گیا۔

تشریح:۔ قولہ وانہما سُمّیٰ:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مشکک کو مشکک کیوں کہا جاتا ہے  
جواب یہ کہ اس کے افراد چونکہ اصل معنی میں مشترک اور وجوہ ثلاثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف  
ہوتے ہیں تو اس کو جہت اشتراک کے اعتبار سے دیکھا جائے تو متوآطی خیال کیا جاتا ہے کیونکہ متوآطی  
میں اس کے افراد متوآفق ہوتے ہیں اور اگر جہت اختلاف کو دیکھا جائے تو مشترک خیال کیا جاتا ہے

گویا اس کے معنی متعدد ہیں لہذا ناظر کو یہ شک ہو جاتا ہے کہ وہ متوآطی ہے یا مشترک اسی وجہ سے اس  
کو مشکک یعنی شک میں ڈالنے والی کہا جاتا ہے۔

وان کان الثانی ای ان کان المعنی کثیراً فاما ان تخلل بین تلك المعانی نقل بان کان موضوعاً  
بمعنی اولاً ثم لوحظ ذلك المعنی ووضعت له معنی آخر لنا سبباً بنہما اولاً ثم تخلل فان لم  
تخلل النقل بل کان وضعہ لتلك المعانی علی السویتیۃ ای لکما کان موضوعاً لہذا المعنی  
لیکون موضوعاً لتلك المعنی من غیر نظر الی معنی الاول فهو مشترک لا اشتراکہ بین  
تلك المعانی کالعين فانہما موضوعات للباصرۃ والماء والریبۃ والذهب علی السواء

ترجمہ:۔ اور اگر ثانی ہو یعنی معنی اگر کثیر ہوں تو آیا ان معانی کے درمیان نقل واقع ہوگی یا  
طور کہ لفظ پہلے ایک معنی کے لئے موضوع تھا پھر اس معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے دوسرے معنی کے لئے وضع  
کر دیا گیا ان دونوں میں مناسبت کی وجہ سے یا خلل واقع نہ ہوگی تو اگر نقل واقع نہ ہو بلکہ اس کی وضع  
ان معانی کے لئے برابر ہو یعنی جس طرح اس معنی کے لئے موضوع ہے اسی طرح اس معنی کیلئے موضوع ہو۔  
معنی اول کی طرف نظر کئے بغیر تو وہ مشترک ہے ان معانی میں لفظ کے اشتراک کی وجہ سے جیسے لفظ عین  
کہ وہ موضوع ہے۔ آنکھ چشمہ گھٹنا اور سونے کے لئے برابر کے طور پر۔

تشریح:۔ قولہ ای ان کان:۔ ماقبل میں کہ متعدد دشقیں گذریں اس لئے لفظ ثانی سے یہ ظاہر  
نہیں ہوتا تھا کہ اس سے مراد کونسی شق ہے؛ اس لئے اُن کی طرف تفسیر سے اس کو واضح کیا گیا کہ لفظ کے  
معنی اگر کثیر ہوں تو ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہے یا نہیں اگر نقل واقع نہیں بلکہ اس کی وضع ان  
معنوں کے لئے برابر ہو یعنی جس طرح ایک معنی کے لئے موضوع ہے اسی طرح دوسرے معنی کے لئے موضوع  
ہو معنی اول کی طرف نظر کئے بغیر یعنی ابتداء ہر ایک معنی کے لئے علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو تو وہ مشترک  
ہے لہذا مشترک کی تعریف یہ ہوئی کہ وہ اسم مفرد ہے جس کا معنی کثیر ہو اور ابتداء ہر ایک معنی کے لئے  
علحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو چنانچہ عربی میں لفظ عین کہ وہ ذات شقی چشمہ۔ آنکھ۔ گھٹنا۔ سونا



سورج میں سے ہر ایک کے لئے ابتداء علیہ طور پر وضع کیا گیا ہے اسی طرح اردو میں لفظ سونا کہ وہ ایک قیمتی دھات ہے اور نند کے لئے بھی موضوع ہے۔

قولہ ای لکا کان۔ یہ تفسیر سے علی السوۃ کی کہ مشترک میں جس طرح وضع اول کسی معنی کا لحاظ کے بغیر ہوتی ہے۔ اسی طرح وضع ثانی بھی کسی معنی کا لحاظ کے بغیر ہوتی ہے۔ وضع خواہ ایک ہی نے کیا ہو یا چند آدمیوں نے اور معنی دوم میں یعنی اول کا لحاظ و مناسبت ہو یا نہ ہو یا اول کہا جائے کہ مشترک میں معتبر یہ ہے کہ دو وضعوں میں سے کسی ایک میں وضع آخر کا لحاظ نہ کیا جائے خواہ دونوں وضع ایک زمانہ میں ہوں یا نہ ہوں۔ اور دونوں کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو۔ حاصل یہ کہ مشترک میں مناسبت ملحوظ نہیں ہوتی جب کہ منقول و حقیقت و مجاز میں ضروری ہے۔

قولہ فہو المشرک۔ مشترک کی تعریف جیسا کہ گذری کہ وہ لفظ ہے جس کا معنی کثیر ہو اور ابتداء ہر ایک معنی علیہ طور پر وضع کیا گیا ہو۔ اس میں کثیر کی قید سے علم، متواظی، مفہک خارج ہو گئے اور ابتداء کی قید سے منقول خارج ہو گیا اس لئے کہ اس میں ہر ایک کی وضع ابتداء نہیں بلکہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع ہوتی ہے پھر کسی مناسبت سے دوسرے معنی کے لئے ہوتی ہے اور ہر ایک کی قید سے حقیقت و مجاز خارج ہو گئے کیونکہ اس میں وضع صرف معنی حقیقی کے لئے ہوتی ہے معنی مجاز کے لئے نہیں اور علیہ کی قید سے وہ امر نکل گیا جس کی وضع عام ہو اور موضوع لہ خاص چنانچہ اسماء اشارہ و مفرکہ ان کی وضع اگر چہ ابتداء چند معنوں (جزئیات) کے لئے ہوتی ہے لیکن علیہ طور پر نہیں۔

قولہ لا اشتراک۔ مشترک کو مشترک کیوں کہا جاتا ہے، یہ اس کی وجہ تسمیہ ہے کہ اس کے معنوں میں چونکہ اشتراک ہوتا ہے یعنی ہر ایک معنی کے لئے علیہ طور پر وضع ہوتی ہے ایسا نہیں کہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع ہو پھر نقل کر کے دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے۔ اس لئے اس کو مشترک کہا جاتا ہے۔

وان تَحَلَّلَ بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَانِي نُقْلٌ فَإِنَّ تِلْكَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَعْنَى الْأُولَى أَوْ لَا فَإِنْ تَرَكَ

بِسْمِ لَفْظًا مَنْقُولًا لِنَقْلِهِ مِنَ الْمَعْنَى الْأُولَى

ترجمہ:- اور اگر ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہو تو اس کا استعمال معنی اول میں آیا متروک ہے یا نہیں اگر متروک ہے تو اس لفظ کو منقول کہا جاتا ہے اس کے معنی اول سے نقل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:- قولہ وان تحلل۔ یعنی لفظ کے معنی اگر کثیر ہوں اور ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ اس کا استعمال معنی اول میں متروک ہو گیا ہے تو اس کو منقول کہا جاتا ہے۔ جیسے لفظ ذاب پہلے ہر اس جانور کیلئے موضوع تھا جو زمین پر چلے مثلاً انسان مرغی۔ کیونکہ پل وغیرہ کے لئے لیکن بعد میں چوپایہ کے لئے استعمال ہونے لگا اور پہلا معنی متروک ہو گیا۔ اور منطق کی اکثر کتابوں میں منقول کی تعریف میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور بھی ہو گیا ہو۔ اس کو غالباً اس وجہ سے بیان نہیں کیا گیا کہ لفظ کا جب پہلا معنی متروک ہو جائے تو لاحقہ وہ دوسرے معنی میں مستعمل ہونے کی وجہ سے مشہور ہو جائے گا۔

قولہ ان یتروک استعمالہ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ منقول میں معنی اول متروک نہیں ہوتا ہے کیونکہ مثلاً ذاب منقول ہے لیکن وہ قول باری تعالیٰ وما من دابة فی الارض الا علی الشرائر زقما میں معنی اول کل ما یدرب علی الارض (ہر وہ جانور جو زمین پر چلے) پر دلالت کرتا ہے جواب اس کا یہ کہ منقول میں لفظ معنی دوم میں مستعمل ہوتا ہے اور معنی اول بالکل متروک ہو جاتا ہے لیکن اگر کوئی قرینہ درپیش ہو تو معنی اول میں بھی مستعمل ہو جاتا ہے اور آیت مذکورہ میں چونکہ قرینہ سیاق کلام موجود ہے اس لئے معنی اول میں مستعمل ہو گیا ہے۔

قولہ لنقلہ۔ یہ وجہ تسمیہ ہے منقول کہے جانے کی کہ اس میں چونکہ معنی اول سے معنی دوم کی طرف نقل کیا جاتا ہے اس لئے اس کو منقول کہا جاتا ہے۔

وَالنَّاقِلُ أَمَّا الشَّارِعُ فَيَكُونُ مَنْقُولًا شَرْعِيًّا كَالصَّلَاةِ وَالصُّوْمِ فَإِنَّهُمَا فِي الْأَصْلِ الدُّعَاءُ



و مطلقاً المساک ثم نقلها الشرع إلى الأركان المخصوصة والمساک المخصوص مع النية والغير الشرع وهو ما العرف العام فهو المنقول العرفي كالأبوة فإنها في الأصل اللغة لكل ما يدب على الأرض ثم نقله العرف العام إلى ذوات القوائم الأربع من الخيل والبغال والحمير والعرف الخاص ويسمى منقولاً اصطلاحياً كاصطلاح النخالة والنظاراً مساً اصطلاحاً النخالة فكما لفعل فإنه كان اسماً لمصدره عن الفاعل كالأكل والشرب والضرب ثم نقله النخالة إلى كلمة كملت على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة وأما اصطلاح النظائر فكالدوران فإنه كان في الأصل للحركة في السك ثم نقله النظائر إلى ترتيب الأثر على ماله صلوة العلية

ترجمہ: — اور ناقل یا تو شرع ہے تو منقول شرعی ہوگا جیسے صلوة و صوم کہ وہ اصل میں دعا اور مطلقاً مساک کے لئے ہیں پھر شرع نے ان کو اركان مخصوصہ اور نیت کے ساتھ مساک مخصوص کی طرف نقل کیا اور یا غیر شرع ہے اور وہ یا عرف عام ہے تو وہ منقول عرفی ہے جیسے لفظ دابر کہ وہ اصل لغت میں زمین پر چلنے والے کے ہے پھر عرف عام نے چوپایہ کے لئے نقل کر لیا یعنی گھوڑا۔ چر اور گدے کے لئے یا عرف خاص ہے اور اس کو منقول اصطلاحی کہا جاتا ہے جیسے نجات اور اہل مناظرہ کی اصطلاح نجات کی اصطلاح جیسے فعل کہ وہ نام تھا ہر اس امر کا جو ہمار ہو فاعل سے جیسے کھانا۔ پینا۔ مارنا۔ پھر نخیلوں نے اس کو اس کلمہ کی طرف نقل کر لیا جو مستقل معنی پر ڈال اور تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقترن ہو اور اہل مناظرہ کی اصطلاح جیسے لفظ دوران کہ وہ اصل میں کو چہ گردی کے لئے تھا پھر اہل مناظرہ نے اس امر کی پر ترتیب اثر کے لئے نقل کر لیا جس میں علت ہونے کی صلاحیت ہو۔

تشریح: — قولہ والناقل: منقول کے لئے چونکہ ناقل کا ہونا ضروری ہے اس لئے اس کا ناقل اگر شرع ہے تو اس منقول کا نام منقول شرعی ہے جیسے لفظ صلوة پہلے دعا کے لئے موضوع تھا پھر شرع نے اركان مخصوصہ یعنی نماز کے لئے خاص کر دیا کیونکہ نماز دعا کو شامل ہوتی ہے اسی طرح صوم پہلے مطلقاً مساک کے لئے موضوع تھا پھر شرع نے رکن مخصوص یعنی روزہ کے لئے خاص

کر دیا۔ جس میں کھانے۔ پینے۔ جماع سے اساک ضروری ہے اور اگر ناقل عرف عام یعنی عام لوگوں کا ہی اور ہو تو اس منقول کا نام منقول عرفی ہے۔ جیسے دابہ پہلے کل ما يدب علی الارض دہرہ جانور جو زمین پر چلتا کیلئے موضوع تھا پھر عرف عام نے چوپایہ کے لئے خاص کر دیا۔ اور اگر ناقل کوئی خاص اصطلاح ہو تو اس منقول کا نام منقول اصطلاحی ہے جیسے نخیلوں اور اہل مناظرہ کی اصطلاحات اول جیسے لفظ اسم پہلے بلندی کے لئے موضوع تھا پھر نخیلوں نے کلمہ کی اس قسم کے لئے نقل کر دیا جو دلالت میں مستقل ہو اور تینوں زمانوں میں سے کسی کے ساتھ خاص نہ ہو، اسی طرح لفظ فعل پہلے اس چیز کا نام تھا جو فاعل سے صادر ہو جیسے کھانا۔ پینا وغیرہ بعد میں اس کلمہ کا نام ہو گیا جو دلالت میں مستقل ہو اور تینوں زمانوں میں سے کسی ایک کیساتھ مقترن ہو۔ دوم جیسے دوران پہلے کو چہ گردی کے معنی میں تھا پھر اس امر پر ترتیب اثر کیلئے نقل کر لیا جس میں علت ہونے کی صلاحیت ہو۔

سوال منقول شرعی دراصل منقول اصطلاحی کی ایک قسم ہے اس لئے کہ جس طرح منقول اصطلاحی کا ناقل عرف خاص ہوتا ہے اسی طرح منقول شرعی کا بھی تو پھر کیا وجہ ہے کہ منقول شرعی کو علیحدہ قسم قرار دیا گیا؟ جواب شرع کو چونکہ دوسرے عرف پر ایک خاص اہمیت و فضیلت حاصل ہے اس لئے منقول شرعی کو علیحدہ قسم قرار دیا گیا اور اسی وجہ سے اس کو دوسری قسموں پر مقدم بھی کیا گیا۔

خیال رہے کہ عرف عام سے مراد عام لوگوں کا ہی اور وہ ہے لغت نہیں جیسا کہ اس کی طرف صاحب صدر وغیرہ گئے ہیں کہ عرف عام سے مراد لغت ہے اور منقول کی یہ جو تین قسمیں مذکور ہوئیں وہ چونکہ کثیر الوقوع ہیں اس لئے صرف ان ہی تین پر اکتفا کیا گیا جبکہ علامہ تفسارانی نے تلویح میں اس کی سولہ قسمیں بیان کی ہیں۔ قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے بقیہ قسموں کو چھوڑ دیا گیا تفصیل التشریح المفید میں دیکھئے۔

قولہ الأركان: — اركان جمع رکن بمعنی حبرہ۔ ہر چیز کا قوی کنارہ۔ کہا جاتا ہے فلاں رکن من اركان قومہ یعنی فلاں اپنی قوم کے اشراف میں ایک شریف ہے اساک مصدر روکنا۔ دابہ بمعنی چوپایہ جو مذکر و مؤنث دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ تا اس میں وحدت کیلئے ہے۔ دب يدب بمعنی ہاتھوں یا پیروں کے ذریعہ چلنا۔



قولہ ذوات القوائس :- ذوات جمع ذات بمعنی والا ۔ قوائم جمع قائمۃ بمعنی پاؤں ۔ اربع صفت ہے قوائم کی من بیان یہ ہے چار پاؤں والے سے مراد خیل و بغال و حیریں ۔ خیل اگر جب بھرا ہے لیکن وہ بمعنی گھوڑوں کا گروہ ہے اور بغال بکسر یا جمع بغل بمعنی بچہ ہے اور حیر جمع حمر بمعنی گدھا ہے قولہ النخاۃ :- جمع ناخی جیسا کہ قضاۃ جمع قاضی ۔ ناخی بمعنی علم بخوانے والا یعنی نحوی فعل سے متعلق مراح میں ہے کہ وہ بالفح بمعنی کردن ۔ اور بالکسر بمعنی کردال یعنی فعل رفع فاک کے ساتھ کام کرنے اور کر فاک کے ساتھ کام کو کہا جاتا ہے ۔ فعل حقیقۃً اس چیز کا نام ہے جو فاعل سے ہمارا ہو اور محالاً اس چیز کے لئے مستعمل ہونے لگا جو فاعل کے ساتھ قائم ہو جیسے اکل کھانے والے کے ساتھ اور شرب پینے والے کیساتھ قائم ہے پھر نحویوں نے اس کلمہ کے لئے نقل کر دیا جو مستقل بالذات ہونے کے علاوہ مقررین بالزمان بھی ہو قولہ النظار :- نظار بضم نون جمع ناظر بروزن طلاب جمع طالب ۔ ناظر وہ ہے جو منسوب ہوئے علم ناظر ہو یعنی علم مناظرہ والے ۔ دوران مصدر بمعنی گھومنا اور سرکٹ بروزن غیب جمع سکۃ بمعنی گلی و کوچہ ۔ مبلوح بمعنی صلاحیت و استعداد ۔

وإن لم يترك معناه الأول بل يستعمل فيه أيضاً لشيء حقيقة إن استعمل في الأول وهو  
المتقول عنه ومجازاً إن استعمل في الثاني وهو المتقول إليه كالأصل فإنه ومنع أولاً للحيوان  
المتربس ثم نقل إلى الرجل الشجاع لعلاقته بينهما وهي الشجاعة فاستعمل في الأول  
بطريق الحقيقة وفي الثاني بطريق المجاز

ترجمہ: \_\_\_\_\_ اور اگر اس کا معنی اول متروک نہ ہو بلکہ اس میں بھی استعمال ہو تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے اگر معنی اول یعنی منقول عنہ میں استعمال ہو اور مجاز نام رکھا جاتا ہے اگر معنی دوم یعنی منقول الیہ میں استعمال ہو جیسے لفظ اسد کہ وہ پہلے درندہ کے لئے وضع کیا گیا ہے پھر بہادر شخص کے لئے نقل کر لیا گیا کیونکہ دونوں کے درمیان علاقہ موجود ہے اور وہ بہادری ہے پس اسد کا استعمال معنی اول میں بطور حقیقت ہے اور معنی دوم میں بطور مجاز ہے

تشریح: قولہ وان لم یترک یعنی ہو لفظ معنی اول کو بالکل نہ چھوڑے بلکہ کبھی معنی اول میں مستعمل ہو اور کبھی معنی دوم میں تو اگر وہ معنی اول میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہا جائے گا اور اگر معنی دوم میں مستعمل ہو تو اس کو مجاز کہا جائے گا چنانچہ لفظ اسد جو درندہ کے لئے موضوع ہے وہ کبھی بہادر آدمی کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے تو اگر وہ درندہ کے معنی میں مستعمل ہو تو اس کا معنی اول ہے اور وہ منقول عنہ ہے تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر بہادر آدمی کے معنی میں مستعمل ہو تو اس کا معنی دوم ہے اور وہ منقول الیہ بھی ہے تو اس کو مجاز کہا جاتا ہے۔

قولہ المنقول عنہ :- چند چیزیں یہاں جان لینا ضروری ہے ایک ناقل دوسری منقول اور تیسری منقول عنہ اور چوتھی منقول الیہ ۔ ناقل وہ ہے جو نقل کرے ۔ منقول وہ لفظ ہے جس کو نقل کیا جائے ۔ منقول عنہ وہ ہے جس سے شئی کو نقل کیا جائے ۔ منقول الیہ وہ ہے جس کی طرف شئی کو نقل کیا جائے ۔ منقول لفظ کی صفت ہے اور منقول عنہ و منقول الیہ دونوں متنی کی صفت ہیں اور ناقل فاعل کی صفت ہے ۔

قولہ لعلاقۃ بندھنا۔۔ مجاز کے لئے معنی اول و دوم کے درمیان ایک ایسا علاقہ ہونا ضروری ہے جس سے معنی دوم کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور معنی اول کو چھوڑ دے تو اگر دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس مجاز کو استعارہ کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسد کا اطلاق بہادر آدمی پر و صف بہادری کی وجہ سے اور اگر علاقہ تشبیہ کا نہیں بلکہ سبب و لزوم و ظرفیت وغیرہ کا ہو تو اس مجاز کا نام مجاز مرسل ہے جیسے لفظ ید کا اطلاق قدرت و نعمت پر اس لئے کہ ید کی وضع ہاتھ کے لئے ہوئی ہے اور نعمت چونکہ ہاتھ سے عطا کی جاتی ہے اس لئے ید کا یہ اطلاق مجاز مرسل ہے اس کی چوبیس قسمیں ہیں جو ملامتین میں تفصیل سے درج ہے۔

أما الحقيقة فلأنها من حق فلا يراد بالمرأى اثبتة أو من حقيقته اذ كنت منك على يقين فاذا  
كان اللفظ مستعملا في موضوعه الأصلي فهو شئ مثبت في مقامه معلوم الدلالة  
والله اعلم بالصواب



فَلَا تَكُنْ مِنْ جَا زِلِ شَيْءٍ يُجَوِّزُ إِذَا اتَّخَذَ وَلَا إِذَا اسْتَعْمَلَ اللَّفْظُ فِي الْمَعْنَى الْجَا زِي فَقَدْ جَا زَ مَكَانَهُ  
الْأَوَّلَ وَمَوْضُوعَهُ الْأَوَّلِي

ترجمہ: — لیکن حقیقت تو اس لئے کہ وہ حق فلان الامر سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے میں نے اس کو ثابت کر دیا یا وہ حقیقت سے ماخوذ ہے جب کہ آپ اس کی طرف سے یقین پر ہوں تو اگر لفظ اپنے اصلی موضوع میں مستعمل ہو تو گویا وہ ایک شئی ہے جو اپنے مقام پر مثبت و معلوم الدلالة ہے اور جاز اس لئے ہے کہ وہ ماخوذ ہے جازالشیء بخورہ سے جب کہ آپ اس سے گذر جائیں اور جب لفظ کو معنی جازی میں استعمال کر لیا تو وہ اپنی پہلی جگہ اور موضوع اصلی سے گذر گیا۔

تشریح: — قولہ اما الحقیقة: یہ تمہید ہے لفظ حقیقت کے و بتسمیہ کہ لفظ حقیقت بروزن فعلیل ہے جو بمعنی فاعل و یا مفعول ہے اگر بمعنی فاعل ہو تو وہ حق یا بمعنی ثابت سے ماخوذ ہوگا پس حقیقت بمعنی ثابت ہوگا اور اس میں تا کا حق و جوبی ہوگا کیونکہ فعلیل جب کہ بمعنی فاعل ہو تو تا کا حق ضروری ہوتا ہے اور اگر بمعنی مفعول ہو تو وہ حق فلان الامر یعنی اثبت سے ماخوذ ہوگا یا حقیقت سے جب کہ آپ یقین پر قائم رہیں اور فعلیل جب کہ بمعنی مفعول ہو تو اس میں چونکہ مذکر و مؤنث دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اس لئے حقیقت میں تا کو تانیث کے لئے نہیں بلکہ وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے واسطہ مانا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت اگر فعل لازم سے مشتق ہو تو بمعنی فاعل ہوگا وہ حق بمعنی ثابت سے ماخوذ ہوگا اور اگر فعل متعدی سے مشتق ہو تو بمعنی مفعول ہوگا وہ حق فلان الامر یعنی اثبت سے ماخوذ ہوگا یا حقیقت سے ماخوذ ہوگا جب کہ آپ یقین و اذمان پر قائم رہیں بشرح میں صرف آخر دونوں ماخذ کو بیان کیا گیا ہے جس سے یہ استفادہ ہے کہ تارح کے نزدیک حقیقت جو بروزن فعلیل ہے وہ صرف بمعنی مفعول ہے بمعنی فاعل نہیں۔

قولہ فاذا كان اللفظ: حقیقت میں لفظ چونکہ اپنے موضوع اصلی میں مستعمل ہوتا ہے اس لئے اس کو حقیقت کہا جاتا ہے گویا وہ ایسی شئی ہے جو اپنی جگہ مثبت و مستقر ہے جب کہ وہ حق فلان الامر یعنی اثبت سے ماخوذ ہو اور اگر حقیقت سے ماخوذ ہو تو وہ اس لئے کہ حقیقت نفس لفظ

کی طرف نظر کرتے ہوئے ہمیشہ معلوم الدلالة ہوتی ہے برخلاف مجاز کہ وہ کبھی فریقہ ذریعہ معلوم الدلالة ہوتا ہے اور کبھی لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے معلوم الدلالة ہوتا ہے جب کہ جزء باللازم عقلی میں مستعمل ہو۔

قولہ واما المجاز: لفظ مجاز بروزن مفعول مصدر بھی بمعنی اسم فاعل ہے جو جازالکان بخورہ سے مشتق ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ اس سے کوئی گذر جائے لہذا مجاز کا معنی ہو گذر جانے والا اور لفظ مجاز چونکہ اپنے معنی موضوع لے میں مستعمل نہیں ہوتا بلکہ دوسرے معنی کی طرف گذر جاتا ہے اس لئے اس کو مجاز یعنی گذر جانے والا کہا جاتا ہے یہ بھی ممکن ہے مجاز بمعنی اسم مفعول بمعنی گذرا ہوا ہو لیکن یہ اس وقت بخورہ سے مشتق ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے مجاز طرف مکان بمعنی محل گذر ہوا اور مکلم چونکہ لفظ مجاز میں معنی موضوع لے سے دوسرے معنی کی طرف گذر جاتا ہے اسی لئے اس کو مجاز کہا جاتا ہے۔

قال وكل لفظ فهو بالنسبة الى لفظ آخر مرادف له ان لو افقنا في المعنى ومباين له  
ان اختلفا فيه

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ ہر ایک لفظ نسبت دوسرے لفظ کے مرادف ہے اگر دونوں میں موافق ہوں اور مباين ہے اگر دونوں معنی میں مختلف ہوں۔

تشریح: — بیانہ کل لفظ: وہ معطوف ہے مصنف کے قول و مؤان لم یصل الخ پر اور کل لفظ سے مراد کل لفظ مفرد ہے لیکن یہاں اس سے مراد عموم ہے کیونکہ یہ مقام تقسیم ہے جو شمولیت و عموم کا متقاضی ہوتا ہے۔

بیانہ فهو: جو پر فا کا دخول اس قاعدہ کی بناء پر ہے کہ لفظ کل اگر مضناف ہو نہ کہ غیر موسوف کی طرف تو اس کی خبر پر فا کا دخول جائز ہوتا ہے چنانچہ کل رجل فله درهم میں ہے۔

اقول ما مر من تقسيم اللفظ كان بالقياس الى نفسه وبالنظر الى النفس معنًى وهذا



تقسیم و اللفظ بالقياس إلى غير من الالفاظ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ لفظ کی گزشتہ تقسیم نفس لفظ اور اس کے نفس معنی کے لحاظ سے تھی اور یہ تقسیم لفظ کی دوسرے الفاظ کے اعتبار سے ہے۔

تشریح: — قولہ اقول مامر: اس عبارت کو ماقبل سے ربط پیدا کیا جاتا ہے کہ گزشتہ تقسیم جو لفظ مفرد کی ادا ت اور کلمہ واسم کی طرف ہے اور اسم کی تقسیم جزئی۔ کلی۔ مشترک۔ منقول حقیقت و مجازی طرف ہے یعنی ماقبل میں جو تقسیم گذری وہ نفس لفظ اور اس کے نفس معنی کے اعتبار سے تھی اور یہاں اس کا برعکس ہے یعنی نفس لفظ اور اس کے دوسرے الفاظ کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ جس طرح لفظ ایک ہوتا ہے اور اس کے معنی متعدد ہوتے ہیں اسی طرح کبھی الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور ان کا معنی ایک ہوتا ہے جیسے اسد ولایت کہ دونوں کا معنی شیر ہے اور غیم وغیث دونوں کا معنی بارش ہے اسی طرح انسان و بشر۔

قولہ إلى نفسه: لفظ اور معنایں ضمیر مجرور کا مرجع لفظ ہے یعنی گزشتہ تقسیم نفس لفظ اور نفس معنی کے اعتبار سے تھی اور یہ تقسیم لفظ آخر اور حال معنی کے اعتبار سے ہے کہ دونوں کے معنی میں اتحاد ہے یا اختلاف! بتقدیر اول مراد ہے اور بتقدیر دوم مباین۔

فاللفظ اذا سبنا إلى لفظ آخر فلا يخلو إما أن يتوافقا في المعنى أن يكون معناهما واحداً أو يختلفا في المعنى أي يكون لأحدهما معنى وللآخر معنى آخر فإن كان متوافقين فهو مرادف واللفظان مترادفان أخذ من الترادف الذي هو مركوب أحدهما خلف آخر كان المعنى مركوب واللفظان الكبان عليه فيكونان مترادفان كاللحم والاسد وإن كان مختلفين فهو مباین له واللفظان متباينان لأن المبانية المفارقة ومتى اختلف المعنى لم يكن المركوب واحداً فيتحقق المفارقة بين اللفظين للتفرقة بين المركوبين كالإنسان والفرس

ترجمہ: — پس جب ہم ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی طرف نسبت کریں تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو معنی میں دونوں موافق ہوں گے یا مختلف یعنی ایک لفظ کا ایک معنی ہوگا اور دوسرے کا دوسرا معنی ہوگا پس اگر دونوں ہم معنی ہوں تو وہ مترادف ہے اور دونوں لفظ مترادف ہیں جو مانوخذ ہیں اس مترادف سے جو ایک کا دوسرے کے نیچے سوال ہوتا ہے گویا معنی سواری ہے اور دونوں لفظ سوار تو دونوں لفظ مترادف ہوئے جیسے لیث اور اسد اور اگر دونوں مختلف ہوں تو وہ لفظ دوسرے سے مباین ہوگا اور دونوں لفظ متباين ہوں گے اس لئے کہ مباینیت مفارقة کو کہا جاتا ہے۔ اور جب معنی مختلف ہو گئے تو سواری ایک نہ رہی لہذا دونوں لفظوں کے درمیان مفارقة متحقق ہو گئی کیوں کہ دونوں سوار یوں کے درمیان تفرقہ و جدائی ہے جیسے انسان و فرس۔

تشریح: — قولہ فاللفظ: یعنی ایک لفظ کو اگر دوسرے لفظ کے ساتھ لحاظ کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ دونوں معنی میں موافق ہیں یا مخالف اگر دونوں معنی میں موافق ہیں یعنی الفاظ متعدد ہوں اور معنی ایک تو ہر ایک لفظ کو مترادف کہا جاتا ہے اور دونوں کو مترادفان اور درمیان کے تعلق کو مترادف کہا جاتا ہے جیسے انسان و بشر کہ دونوں کا معنی ایک یعنی آدمی ہے پس ان میں سے ہر ایک کو مترادف اور دونوں کو مترادفان اور ان کے درمیان کے رشتہ کو مترادف کہا جاتا ہے اور اگر دونوں معنی میں مخالف ہیں یعنی الفاظ متعدد ہیں اور معنی میں بھی متعدد تو ہر ایک کو متباين کہا جاتا ہے اور دونوں کو متباينان اور درمیان کے تعلق و رشتہ کو متباين کہا جاتا ہے جیسے انسان و فرس و من و کافر کہ دونوں کے معنی متعدد ہیں پس ہر ایک کو متباين اور دونوں کو متباينان اور درمیان کے تعلق کو متباين کہا جاتا ہے۔ اذانسنا سے اس امر پر تہیہ ہے کہ مترادف و متباين دونوں لفظ کی اعتباری صفتیں ہیں کہ عقل جن کا بوقت نسبت اعتبار کرتی ہے خارج میں الگ سے اس کا کوئی وجود نہیں۔

قولہ ان يكون معناهما: اس عبارت سے توافقی فی المعنی کو سمجھا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ کہ الفاظ متعدد ہوں اور معنی ایک نہ وہ کہ معنی بھی متعدد ہو اور دونوں میں موافقت من وجہ ہو اسی طرح ای یكون لاحدهما سے مختلفا فی المعنی کی وضاحت ہے کہ اس سے مراد یہ کہ ایک لفظ کے لئے ایک



معنی ہوا اور دوسرے کے لئے دوسرا معنی ہو۔

قولہ فہو مترادف :- مرادف اسم فاعل ہے باب افعال کا لغت میں اس کا معنی ہے اپنے پیچھے سوار کرنے والا اور مترادف اسم فاعل ہے باب تفاعل کا۔ لغت میں اس کا معنی ہے ایک کا دوسرے پیچھے سوار ہونے والا تو مرادف ایک کی طرف مشوب ہوا اور مترادف متعدی کی طرف اس لئے مومرادف لکھا گیا کہ ہو کا مرجع لفظ ہے اور لے میں ضمیر مجرور کا مرجع بھی لفظ ہے جس کا معنی ہے ایک لفظ دوسرے لفظ کو سوار کرنے والا ہے اور اللفظان مترادفان کہا گیا کہ دونوں لفظ سوار ہونے والے ہیں جب کہ مرادف و مترادف بظاہر دونوں کا معنی ایک ہی تصور کرتا ہے البتہ زیادت بناء زیادت معنی پر دلالت کرتا ہے کہ ترف بار بار سوار ہونے کو کہا جاتا ہے اور مرادف میں تکرار نہیں ہوتا۔ اس میں صرف ایک بار سوار ہونا کافی ہے۔ اسی طرح مباین اور متباین ہے۔

قولہ اخذ من الترادف :- یہ متعلق ہے مترادفان کے ساتھ مرادف کے ساتھ نہیں کیونکہ ترادف سے ماخوذ مرادف نہیں بلکہ مترادف ہوتا ہے جو ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونے کو کہا جاتا ہے لہذا معنی گویا سواری ہوا اور دونوں لفظ سوار اچانچہ اسد ولیث کے معنی شیر سواری ہوئے اور وہ دونوں سوار۔

قولہ وان کان مختلفین :- یعنی لفظ کے اگر دو معنی ہوں اور دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہوں تو ہر ایک معنی کو مباین کہا جاتا ہے کیونکہ مباینیت، مفارقت کو کہا جاتا ہے اور لغت وہاں ہوتی ہے جب کہ دو چیزوں میں اختلاف و جدائی ہو چنانچہ انسان و فرس کے معنی ایک دوسرے سے مخالف ہیں کہ انسان کا معنی آدمی ہے اور فرس کا معنی گھوڑا تو چونکہ دونوں معنوں میں اختلاف و جدائی ہے اس لئے دونوں مباین ہو گئے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنُ ظَنَّ أَنَّ مَثَلَ النَّاظِقِ وَالْفَصِيحِ وَمَثَلَ السَّيْفِ وَالصَّادِمِ مِنَ الْأَلْفَاظِ التَّرَادُفِ لِمَصْدَرِهَا عَلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ فَاسِدٌ لِأَنَّ التَّرَادُفَ هُوَ الْإِتِّحَادُ فِي الْمَفْهُومِ لَا الْإِتِّحَادُ فِي الذَّاتِ نَعْمَ الْإِتِّحَادُ فِي الذَّاتِ مِنْ لَوَازِمِ الْإِتِّحَادِ فِي الْمَفْهُومِ بَلْ

## العكس

ترجمہ :- بعض لوگوں نے یہ گمان کر لیا کہ ناطق و فصیح اور سیف و صادم جیسے الفاظ بھی الفاظ مترادف سے ہیں کیونکہ وہ ذات واحدہ پر صادق آتے ہیں اور یہ غلط ہے کیونکہ ترادف اتحاد فی المفہوم کا نام ہے نہ کہ اتحاد فی الذات کا۔ ہاں اتحاد فی الذات - اتحاد فی المفہوم کے لوازم سے ہے عکس کے بغیر۔

قولہ ومن الناس :- یہ جواب ہے اس اعتراض کا کہ مترادف کی تعریف دخول غیر سے صح نہیں۔ کیونکہ ناطق اور فصیح جیسے الفاظ ذات واحدہ پر صادق آتے ہیں اسی طرح سیف و صادم جیسے الفاظ بھی ذات واحدہ پر صادق آتے ہیں پس وہ الفاظ مترادف ہوئے جب کہ ان کو الفاظ مترادف نہیں کہا جاتا ہے جواب یہ کہ الفاظ مترادف ہونے کے لئے مفہوم میں اتحاد ضروری ہے اور یہاں پر مفہوم واحد ہے۔ ناطق صاحب مبداء ادراک معقولات کو کہا جاتا ہے اور فصیح وہ آدمی ہے جو صحیح کلام کرتا ہو ظاہر ہے دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے اگرچہ مصداق و ذات دونوں کا ایک ہے اسی طرح سیف کا معنی ہے تلوار اور صادم کا معنی ہے خوب کاٹنے والا۔ ظاہر ہے ان دونوں کا معنی بھی جدا جدا ہے اگرچہ مصداق و ذات دونوں کا ایک ہے جب کہ ترادف کے لئے مفہوم میں اتحاد ضروری ہے، ذات میں نہیں۔

قولہ نعم الاتحاد :- یہ ظن مذکور کے مثال کی طرف اشارہ ہے کہ اتحاد کی دو صورتیں ہیں ایک اتحاد فی الذات اور دوسری اتحاد فی المفہوم۔ اتحاد فی الذات یہ ہے کہ کشتی اگرچہ دو ہوں لیکن ذات و مصداق دونوں کا ایک ہو مثلاً اسد ولیث کہ دونوں کا معنی شیر ہے۔

اتحاد فی الذات، اتحاد فی المفہوم کے لوازم سے ہے یعنی اگر اتحاد فی المفہوم ہو تو اتحاد فی الذات بھی ہو گا جیسا کہ مثال مذکور میں لیکن اگر اتحاد فی الذات ہو تو ضروری نہیں کہ اتحاد فی المفہوم بھی ہو مثلاً اگر زید قاری ہو اور حافظ بھی تو مصداق زید ایک ہے لیکن قاری و حافظ دونوں کا مفہوم ایک نہیں پس اتحاد فی المفہوم عام ہوا اور اتحاد فی الذات خاص لہذا دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی خلاصہ یہ کہ ترادف میں جو اتحاد ہے اس سے مراد اتحاد فی المفہوم ہے اور مذکورہ مثالوں



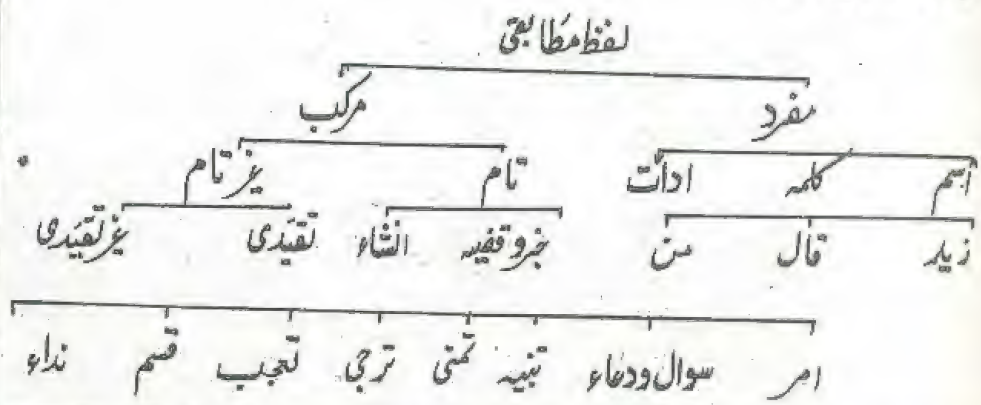
میں جو اتحاد ہے وہ اتحاد فی الذات ہے پس وہ الفاظ مترادف نہیں بلکہ الفاظ متباہینہ ہیں کیونکہ دونوں کا مفہوم ایک دوسرے کا غیر ہے۔ بعض لوگوں نے الفاظ مترادف کا انکار کیا ہے کہ الفاظ کی وضع ضرورت کی وجہ سے ہے اور جب ایک لفظ سے معنی حاصل ہو جائے تو دوسرے لفظ کی ضرورت نہ رہی وغیرہ

قَالَ وَأَمَّا الْمَرْكِبُ فَهُوَ أَمَّا تَامٌ وَهُوَ الَّذِي يَصِحُّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ أَوْ غَيْرُ تَامٍ وَالْتَامُ أَنْ يَحْتَمَلَ الْبَصْدُ وَالْكَذِبُ فَهُوَ الْخَبَرُ وَالْقَضِيَّةُ وَإِنْ لَمْ يَحْتَمَلْ فَهُوَ الْإِنْشَاءُ فَإِنْ دَلَّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةً أَوَّلِيَّةً أَيْ وَضْعِيَّةً فَهُوَ مَعَ الْإِسْتِعْلَاءِ أَمْرٌ كَقَوْلِنَا اضْرِبْ أَنْتَ وَمَعَ الْخُضُوعِ سُؤَالٌ وَدَعَاءٌ وَمَعَ التَّسَاوِيِ التَّمَاثُلِ وَأَنْ لَمْ يَدَلَّ فَهُوَ النَّبِيَّةُ وَيُنَادَى فِيهِ التَّمَنِيُّ وَالتَّرَجُّيُّ وَالتَّعْجِبُ وَالْقَسْمُ وَالتَّنَادُّ وَأَمَّا غَيْرُ التَّامِ فَهُوَ أَمَّا تَقْسِيدٌ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَأَمَّا غَيْرُ تَقْسِيدٍ كَالْمَرْكِبِ مِنْ أَسْمٍ وَادَاةٍ أَوْ كَلِمَةٍ وَادَاةٍ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ مرکب یا تو تام ہے اور وہ وہ ہے جس پر سکوت و خاموشی صحیح ہو یا غیر تام ہے اور مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال رکھے تو وہ خبر و قضیہ ہے اور اگر احتمال نہ رکھے تو وہ انشاء ہے پس اگر طلب فعل پر دلالت اولیہ یعنی وضعیہ ہو تو وہ استعلاء کے ساتھ امر ہے چنانچہ ہمارا قول ہے اضرب انت اور خضوع کے ساتھ ہے تو سوال و دعا ہے اور تساوی کے ساتھ ہے تو التماس ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے جس میں تمنی و ترجی و تعجب قسم و نداد داخل ہیں اور یا غیر تام ہے تو وہ یا تقسیدی ہے جیسے حیوان ناطق اور یا غیر تقسیدی ہے جیسے وہ جو مرکب ہے اسم وادات یا کلمہ وادات سے۔

تشریح: — لیجانبہ واما المركب:۔ ما قبل میں گذرا کہ لفظ جو بالمطابقتہ دلالت کرے اس کی دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب۔ مفرد کی تین قسمیں ہیں (۱) اسم (۲) کلمہ (۳) اداء اور مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) تام اور (۲) غیر تام۔ تام کو خبر و قضیہ کہا جاتا ہے اور غیر تام کی دو قسمیں ہیں (۱) تقسیدی (۲) غیر تقسیدی۔ تفصیلات آگے مذکور ہیں البتہ اجمال

نقشہ ذیل میں دیکھیں۔



أَقُولُ لِأَفْرَغَ مِنَ الْمَفْرُودِ وَأَقْسَامُهُ شَرْعٌ فِي الْمَرْكِبِ وَأَقْسَامُهُ وَهُوَ أَمَّا تَامٌ أَوْ غَيْرُ تَامٍ لِأَنَّهُ أَمَّا أَنْ يَصِحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ أَيْ يُفِيدَ الْمَخَاطِبَ فَاتِّدَلُّ تَامَةً وَلَا يَكُونُ حَسْبَ مَسْتَبْعًا لِلْفِعْلِ آخِرُ تَنْظُرٍ لَا الْمَخَاطِبُ كَمَا إِذَا قِيلَ زَيْدٌ فَيَبْقَى الْمَخَاطِبُ مُنْتَظَرًا لِأَنَّهُ يُقَالُ قَائِمٌ أَوْ قَائِمٌ مَثَلًا بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ زَيْدٌ قَائِمٌ وَإِنَّمَا أَنْ لَا يَصِحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ فَإِنْ صَحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ فَهُوَ الْمَرْكِبُ التَّامُّ وَالْآفَرُّهُوَ الْمَرْكِبُ النَّاْقِصُ وَغَيْرُ تَامٍ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مصنف نے جب مفرد اور اس کے اقسام سے فارغ ہو چکے تو اب مرکب اور اس کے اقسام کے بیان کو شروع فرمایا کہ وہ یا تام ہے یا غیر تام کیونکہ اس پر سکوت صحیح ہوگا یعنی مخاطب کو پورا فائدہ دے گا اور ایسے دوسرے لفظ کی طلب نہ کرے گا جس کا مخاطب کو انتظار ہے چنانچہ یہ کہا جائے گا کہ مخاطب یہ کہنے کا انتظار کرتا ہے مثلاً قائم یا قائم بخلاف اس کے جب یہ کہا جائے زید قائم اور یا اس پر سکوت صحیح نہ ہو تو اگر اس پر سکوت صحیح ہو تو وہ مرکب تام ہے۔ ورنہ مرکب ناقص و غیر تام ہے۔

تشریح: — قولہ لافراغ:۔ اس عبارت کو ما قبل کی عبارت سے ربط پیدا کیا گیا ہے کہ وہ لفظ جو بالمطابقتہ دلالت کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب اور جب پہلی



قسم یعنی مفرد اور اس کے اقسام کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب اس کی دوسری قسم مرکب اور اس کے اقسام کی بحث کو بیان کیا جاتا ہے۔ یہ فیضہ شرطیہ لزومیہ عادیہ ہے اس ترتیب پر نظر کرتے ہوئے جس کا مصنف نے التزام کیا ہے اور مقصود اس سے یہ نبیہ کرنا ہے کہ یہ دوسری بحث کی ابتداء ہے ماقبل کا تتمہ نہیں۔

قولہ ان یفید: - مرکب کی دو قسمیں ہیں تام و ناقص۔ مرکب تام کی تعریف چونکہ وجودی ہے اور مرکب ناقص کی حدی اور یہ حدی وہ ہے جو تعریف وجودی پر عدم طاری ہوتا ہے اس لئے پہلے مرکب تام کی تعریف کو بیان کیا گیا اور یہ عبارت تفسیر ہے یصح السکوت علیہ کی لیکن اس تفسیر سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ مرکب تام وہ ہے جس سے جدید فائدہ حاصل ہو چنانچہ الارض تحتنا اور السماء فوقنا وغیرہ سے چونکہ جدید فائدہ ہوتا ہے کیونکہ ان کا معنی پہلے ہی سے حاصل ہے لہذا وہ مرکب تام نہ ہوگا اسی وجہ سے میر سید شریف جرجانی نے بھی اگرچہ مرکب تام و ناقص کی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن برعکس یعنی اما ان یفید الخطاب فائدہ تامہ ای یصح السکوت علیہ۔ اس تقدیر پر فائدہ تامہ کی تفسیر یصح السکوت علیہ ہو جائے گی اور یہ شبہ نہ ہوگا کہ فائدہ تامہ سے مراد جدید فائدہ ہے بلکہ وہ ہے جس پر سکوت صحیح ہو۔

قولہ ولا یكون: - یصح السکوت چونکہ متن کی عبارت ہے اس لئے اس کی وضاحت کے لئے ایک تفسیر لفظ الخطاب سے بیان کا لیکن اس میں بھی قدرے ابہام تھا جس کی وضاحت کے لئے یہ دوسری تفسیر بیان کی گئی کہ سکوت متکلم کے صحیح ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مرکب کسی دوسرے لفظ کا اس طرح مقتضی نہ ہو جیسے کہ محکوم علیہ مقتضی ہوتا ہے محکوم بہ کا اور محکوم بہ مقتضی ہوتا ہے محکوم علیہ کا یعنی مخاطب کو اس مرکب کے بعد ایسا انتظار نہ رہے جیسا کہ محکوم علیہ کے بعد محکوم بہ کا یا اس کے برعکس کا انتظار رہتا ہے۔

اس تفسیر سے وہ اعتراض بھی مندرج ہو گیا کہ ضرب زید مرکب تام ہونے سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس پر متکلم کا سکوت صحیح نہیں اس لئے کہ مخاطب کو اس کا انتظار باقی رہتا ہے کہ مفروب کون ہے؟ حاصل دفع یہ کہ انتظار یہاں پر کسی رکن کلام کا نہیں بلکہ امر زائد کا ہے جس

سے مرکب تام ہونے میں نقص لازم نہیں آتا ہے

قولہ کما اذا قیل: - یہ انتظار مخاطب کی مثال ہے کہ جب صرف زید کہا جائے تو مخاطب کو اس امر کا انتظار باقی رہ جاتا ہے کہ وہ قاعدہ ہے یا جالس یا ناظم یا حافظ یا قاری لیکن جب زید قائم یا زید جالس یا حافظ قاری کہا جائے تو انتظار ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں رکن کلام یعنی محکوم علیہ و محکوم بہ دونوں موجود ہیں۔

قولہ فان صح السکوت: - یعنی جس کے لفظ کا جزء معنی مقصود کے حبرہ پر دلالت کرتا ہے اگر اس پر سکوت صحیح ہے جیسے اللہ موجود۔ العلم نور تو مرکب تام ہوتا ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ وہ فائدہ دینے میں تام و مکمل ہوتا ہے لیکن اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو جیسے رسول اللہ اور علم الشرعہ میں تو مرکب ناقص ہے۔ اس کی بھی وجہ تسمیہ ظاہر ہے اسلئے کہ وہ فائدہ دینے میں ناقص و نامکمل ہے۔

والمركب التام اما ان يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية اولا يحتمل  
فمما انشأ

ترجمہ: - اور مرکب تام آیا صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے تو وہ خبر و قضیہ ہے یا احتمال نہیں رکھتا ہے تو وہ انشاء ہے۔

تشریح: - قولہ والمركب التام: - مرکب تام کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ اگر وہ صدق و کذب کا احتمال رکھے تو وہ خبر و قضیہ ہے جیسے العلماء ورثة الانبياء اور اگر صدق و کذب کا احتمال نہ رکھے تو انشاء ہے جیسے فاقروا ما تيسر من القرآن۔ فاعملوا و جو حکم و ایذکم الی المرافق۔

اعتراض خبر کی اس تعریف میں دو لازم آتا ہے اس لئے کہ صدق کہتے ہیں خبر کا واقع



کے مطابق ہونا اور کذب کہتے ہیں خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا تو خبر کی تعریف چونکہ صدق و کذب پر موقوف ہے اور صدق و کذب کی تعریف بھی خبر پر موقوف ہے کہ وہ صدق و کذب کی تعریف کا جز ہے اسکی کو دور کہا جاتا ہے جو محال ہے۔ اور جو تعریف محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہوتی ہے۔ جواب صدق و کذب جو خبر کی تعریف کا جز ہیں وہ بدیہی و مشہور ہیں جن سے ہر کوئی واقف ہے پس وہ تعریف کا محتاج نہیں۔ جو خبر پر موقوف ہونا لازم آئے کیونکہ تعریف نظر کی ہوتی ہے البتہ بدیہی کے لئے تنبیہ کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس وجہ سے کچھ لوگوں نے صدق و کذب کا معنی مذکور کے علاوہ یہ بیان کیا ہے کہ نسبت ایقاعیہ یا استراعیہ کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے اور ان کا واقع کے مطابق نہ ہونا کذب ہے یا یہ کہ حکایت کا محکی عنہ کے مطابق ہونا صدق ہے اور ان کا واقع کے مطابق نہ ہونا کذب ہے۔

فَإِنْ قِيلَ الْخَبَرُ مَا أَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ أَوْ لَا فَإِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ كَمْ يَحْتَمِلُ الْكَذِبَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُطَابِقًا لَمْ يَحْتَمِلِ الصِّدْقَ فَلَا خَيْرَ دَاخِلٍ فِي الْحَدِّ فَقَدْ يَجِبُ عَنْهُ بَأْتِ الْمُرَادِ بِالْوَاوِ الْوَاصِلَةُ أَوْ الْفَاصِلَةُ بِمَعْنَى أَنَّ الْخَبَرَ هُوَ الَّذِي يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ فَكُلُّ خَبَرٍ صَادِقٍ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَكُلُّ خَبَرٍ كَاذِبٍ يَحْتَمِلُ الْكَذِبَ فَجَمِيعُ الْخَبَائِرِ دَاخِلَةٌ فِي الْحَدِّ

ترجمہ:۔۔۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ مرکب تام آیا واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے تو کذب کا احتمال نہیں رکھے گا اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو صدق کا احتمال نہیں رکھے گا پس کوئی خبر نہیں جو تعریف میں داخل ہو تو اس کا جواب بایں طور دیا جاتا ہے کہ تعریف میں واو واصلہ سے مراد اوفاصلہ ہے معنی یہ ہے کہ خبر وہ ہے جو صدق یا کذب کا احتمال رکھے پس ہر خبر صادق، صدق کا احتمال رکھے گی اور ہر خبر کاذب کذب کا احتمال رکھے گی لہذا تمام خبریں تعریف میں داخل ہو جائیں گی۔

تشریح:۔۔۔ قولہ فان قيل :- یہ اعتراض شارح کی طرف سے خبر کی تعریف مذکور پر ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے تو کذب کا احتمال نہ رکھے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی ضد ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو صدق کا احتمال نہ رکھے گی کیونکہ یہ بھی اس کی ضد ہے اور دونوں میں سے ایک جب کسی چیز پر صادق آئے تو دوسرا اس پر قطعاً صادق نہ آئے گا۔

قولہ فقد يجاب عنه :- یہ جواب جو اعتراض مذکور کا بعض لوگوں نے دیا ہے اس سے قبل یہ تمہید بیان کی جاتی ہے کہ حروف عاطفہ میں ایک حرف واو ہے اور دوسرا واو۔ اولے دو چیزوں کے درمیان فصل و جہائی کرنے کے لئے آتا ہے دوم دو چیزوں کو وصل اور ملانے کے لئے آتا ہے چنانچہ قرآنید و بکر کا معنی ہوا کہ زید اور بکر دونوں نے پڑھا لیکن قرآنید اور بکر کا معنی ہوا کہ زید یا بکر میں سے کسی ایک نے پڑھا تو بتقدیر اول وصل متصور ہوتا ہے یعنی فعل قرأت میں زید و بکر دونوں شریک ہیں لیکن بتقدیر دوم فصل متصور ہوتا ہے یعنی فعل قرأت سے صرف زید منف ہے یا صرف بکر۔ جواب کا خلاصہ یہ کہ خبر کی تعریف میں صدق و کذب کے درمیان جو واو مذکور ہے وہ معنی او ہے اور او چونکہ دو چیزوں کے درمیان فصل و جہائی کے لئے آتی ہے لہذا معنی یہ ہوا کہ خبر وہ ہے جو صدق یا کذب کا احتمال رکھے یعنی خبر یا تو صادق ہوگی یا کاذب پس جو خبر صادق ہوگا وہ صدق کا احتمال رکھے گی اور جو خبر کاذب ہوگی وہ کذب کا احتمال رکھے گی یہ بلاشبہ درست ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ وہ خبر ہے جو صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھے تو درست نہیں کہ جو خبر صدق کا احتمال رکھے گی وہ کذب کا نہیں اور جو خبر کذب کا احتمال رکھے گی وہ صدق کا نہیں۔

وهذا الجواب غير مرضي لأن الاحتمال لا معنی له بل يجب أن يقال ما صدق أو كذب والحق في الجواب أن المراد احتمال الصدق والكذب بمعنى النظر إلى مفهوم الخبر ولا شك أن قولنا السماء فوقنا إذا جردنا النظر إلى مفهوم اللفظ لم يتغير الخارج إحتمل عند العقل الكذب و قولنا اجتماع النقيضين موجود يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ بِمَعْنَى دَاخِلٍ فِي الْمَقْصُودِ فَحَصْلُ التَّقْسِيمِ



أَنَّ الْمَرْكَبَ التَّامَّ إِنِّ احْتِمَالُ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ بِحَسَبِ مَفْهُومِهِ فَهَوُاْ الْخَبْرُ وَالْإِثْبَاتُ

ترجمہ :- اور یہ جواب ناپسندیدہ ہے اس لئے کہ اس وقت احتمال کا کوئی معنی نہیں بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ جو صادق یا کاذب ہو اور جواب حقیقی یہ ہے کہ احتمال صدق و کذب سے مراد یہ ہے کہ محض مفہوم خبر کے لحاظ سے ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارا قول السماء فوقنا جب کہ ہم صرف مفہوم لفظ کی طرف نظر کریں اور خارج کا اعتبار نہ کریں عقل کے نزدیک کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ہمارا قول اجتماع النقيضين موجود اور ارتفاع النقيضين موجود صدق کا احتمال رکھتا ہے اپنے مفہوم کے لحاظ سے تو وہ خبریں ورنہ الشاء ہے۔

تشریح :- قولہ وَهَذَا الْجَوَابُ :- جواب مذکور چونکہ ضعیف ہے جیسا کہ قدیر جاب کہہ رہے ہیں سے مستفاد اسلئے اس عبارت سے اس کو رد کیا جاتا ہے کہ یہ جواب ناپسندیدہ ہے کیونکہ خبر جو صادق ہوگی یا کاذب تو احتمال کا ذکر کوئی معنی نہیں رکھے گا اس لئے کہ احتمال شک و ارباب پر دل ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ خبر وہ ہے جو صادق یا کاذب ہو۔

غیر معنی کہا گیا۔ غیر صحیح اس لئے نہیں کہ لفظ احتمال مستدرک و زائد ہے جس کا حذف ضروری ہے اور تعریف کا لفظ زائد پر مشتمل ہونا اس کی صحت کے منافی نہیں۔ اسی وجہ سے آگے والحق فی الجواب کہا گیا ہے والصحیح فی الجواب نہیں۔

قولہ والحق فی الجواب :- یعنی عمدہ اور پسندیدہ جواب یہ کہ احتمال صدق و کذب سے مراد یہ ہے کہ محض مفہوم خبر کے لحاظ سے ہو چنانچہ السماء فوقنا والارض تحتنا اگرچہ خارج کے اعتبار سے صادق ہیں لیکن مفہوم خبر کے لحاظ سے صدق کے علاوہ کذب کا بھی احتمال رکھتے ہیں اسی طرح اجتماع النقيضين موجود اور ارتفاع النقيضين موجود اگرچہ خارج کے اعتبار سے کاذب ہیں لیکن مفہوم خبر کے لحاظ سے کذب کے علاوہ صدق کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ مرکب تام کی دو قسمیں خبر و انشاء مفہوم و ماہیت کے اعتبار سے ہیں کہ اگر ان کی بابت مفہوم صدق و کذب کا احتمال رکھے تو خبر و قضیہ ورنہ انشاء ہے۔

وَمَا بَأْسَ أَنْ يَدُلَّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةٌ وَضْعِيَّةٌ أَوْ لَا يَدُلُّ فَإِنَّ دَلَّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةٌ وَضْعِيَّةٌ فَإِنَّمَا أَنْ يَقَارَنَ الْأُسْتَعْلَاءُ أَوْ يُقَارَنَ التَّسَاوِي أَوْ يُقَارَنَ الْخَضُوعُ فَإِنَّ قَارَنَ الْأُسْتَعْلَاءَ فَهُوَ أَمْرٌ وَإِنْ قَارَنَ التَّسَاوِي فَهُوَ التَّمَسُّسُ وَإِنْ قَارَنَ الْخَضُوعَ فَهُوَ سُؤَالٌ وَدَعَاءٌ

ترجمہ :- اور وہ یا تو دلالت کرے گا طلب فعل پر دلالت وضعیہ یا دلالت نہیں کرے گا۔ اگر دلالت کرے طلب فعل پر دلالت وضعی تو آیا مقارن ہوگا استعلاء کے ساتھ یا تساوی کے ساتھ یا خضوع کے ساتھ پس اگر مقارن ہو استعلاء کے ساتھ تو وہ امر ہے اور اگر مقارن ہو تساوی کے ساتھ تو وہ التماس ہے اور اگر مقارن ہو خضوع کے ساتھ تو وہ سوال و دعاء ہے۔

تشریح :- قولہ وَهَوُاْ مَا :- یہ تقسیم ہے انشاء کی کیونکہ صوفیہ کا مرجع انشاء ہے جو ما قبل میں گذرا کہ وہ مرکب تام ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھے یعنی وہ جو کسی واقعہ کی حکایت نہ کرے بلکہ سرے سے کوئی نئی بات پیدا کرے اسی وجہ سے اس کو انشاء کہا جاتا ہے۔ کہ اس کا معنی ہے پیدا کرنا چنانچہ ائمت بالماء و اقرءوا الصلوة وغیرہ کسی واقعہ کی حکایت نہیں کرتا بلکہ سرے سے پانی کا طلب اور نماز پڑھنے کا حکم پیدا کرتا ہے۔ مصنف نے انشاء کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ امر و دعا التماس۔ تنبیہ۔ اور تنبیہ میں انہوں نے یہ پانچ قسمیں داخل فرمائی ہیں۔ تمنی۔ ترجی۔ ندا۔ تعجب۔ قسم اور دو قسم نئی و استفہام سے متعلق سکوت اختیار کیا ہے۔ شرح میں ان سے متعلق لفاظ سے بیان کیا جائیگا البتہ ان چاروں قسموں کی دلیل حصر یہ کہ انشاء یا طلب فعل پر وضعی طور پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اگر دلالت کرتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں آیا استعلاء کے طور پر ہے یا تساوی یا خضوع کے طور پر اگر استعلاء کے طور پر ہے تو امر ہے چنانچہ اساذ شاگرد سے کہے اقرءوا الكتاب اور اگر تساوی کے طور پر ہے تو التماس ہے چنانچہ ایک دوسرے دوست سے کہے اجلس معاً اور اگر خضوع کے طور پر ہے تو سوال و دعاء ہے۔ چنانچہ بندہ رب تعالیٰ سے عرض کرے۔ ربنا آتنا فی الدنیا حسنةً و فی الآخرة حسنةً و قنا عذاب النار۔ اور اگر انشاء طلب فعل پر وضعی طور پر دلالت نہ کرے تو تنبیہ ہے اس میں تمنی۔ و ترجی۔ و ندا و تعجب و قسم بھی داخل ہیں۔ نقشہ ذیلے



میں دیکھتے۔

### انشاء

امر	اتماس	سوال و دعا	دلائل وغرضی		
			تمنی	ترجی	نداء
					تعجب قسم

قولہ وضعیۃ:- متن میں وضعیہ کے ساتھ اولیہ بھی مذکور ہے لیکن شرح میں اس کو ترک کیا اس امر پر تنبیہ کے لئے کہ اس تقسیم میں اس کا کوئی دخل نہیں اور متن میں جو اس کو بیان کیا گیا وہ عبارت قوم کی اتباع کی بناء پر اسی وجہ سے اولیہ کی تفسیر وضعیہ سے کی گئی کہ اس کی مراد واضح ہو جائے۔

قولہ الاستعلاء:- مصدر ہے باب استفعال کا جو ماخوذ ہے علو بمعنی رفعت و بلندی سے اور رفعت سے مراد واقعی نہیں بلکہ اظہار رفعت ہے ہی حال تساوی بمعنی برابری اور خضوع بمعنی فروتنی و عاجزی کے متکلم مخاطب کو برابر یا اس سے اپنے کو چھوٹا تصور کرے اگرچہ واقعہ الیافہ ہو۔

قولہ امر:- امر و التماس و دعاء و سوال تینوں کی وجہ سے سیم ظاہر ہے کیونکہ امر بمعنی حکم و فرمان ہے اور متکلم جب فعل کی طلب بطور استعلاء کرتا ہے تو اس میں بھی حکم پایا جاتا ہے اور التماس ماخوذ ہے التمس الشی من فلان سے جو مانگنے اور طلب کرنے کے معنی میں آتا ہے اور ظاہر ہے یہ معنی بھی فعل کی طلب بطور تساوی میں موجود ہے اور دعاء یا سوال کا معنی ہے مدد طلب کرنا اور یہ معنی بھی فعل کی طلب بطور خضوع میں موجود ہے۔

وَأَمَّا قَيْدُ الدَّلَالَةِ بِالْوَضْعِ احْتِرَازًا عَنِ الْإِخْبَارِ الدَّلَالَةِ عَلَى طَلِبِ الْفِعْلِ لَا بِالْوَضْعِ فَإِنَّ قَوْلَنَا كُتِبَ عَلَيْكَ الصَّلَاةُ أَوْ أُطْلِبُ مِنْكَ الْفِعْلُ دَالٌّ عَلَى طَلِبِ الْفِعْلِ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِمَوْضُوعٍ لَطَلِبِ الْفِعْلِ بَلْ لِلْإِخْبَارِ عَنْ طَلِبِ الْفِعْلِ

ترجمہ:- اور دلالت کو وضع کے ساتھ ان اخبار سے احتراز کے لئے مقید کیا گیا جو طلب فعل پر وضع کے بغیر دال ہیں اس لئے کہ ہمارا قول کُتِبَ عَلَيْكَ الصَّلَاةُ یا اطلب منك الفعل طلب فعل پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ طلب فعل کے لئے موضوع نہیں بلکہ وہ طلب فعل کی خبر دینے کے لئے موضوع آئے تشریح:- قولہ وَاَمَّا قَيْدُ:- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ماقبل میں دلالت کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟۔ جواب یہ کہ دلالت کو وضع کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ ان اخبار سے احتراز کرنا ہے جو طلب فعل پر وضع کے بغیر دلالت کرتے ہیں چنانچہ ہمارا قول کُتِبَ عَلَيْكَ الصَّلَاةُ کا معنی ہے تم لوگوں پر نماز فرض کی گئی اور اطلب منك الفعل کا معنی ہے میں تم سے فعل طلب کرتا ہوں۔ طلب فعل کے لئے موضوع نہیں البتہ طلب فعل کی خبر دینے کے لئے موضوع ہیں۔ سوال یہاں پر کلام تقسیم انشاء میں ہے اور یہ جملہ خبریہ ہیں تو وہ مقسم میں داخل ہی نہیں تو انخراج کی ضرورت کیا؟ جواب ان خبروں سے احتراز کا مقصد مطلقاً احتراز نہیں بلکہ یہ ہے کہ جب ان خبروں کو مجازاً انشاء کے طور پر طلب فعل کے لئے استعمال کیا جائے تو ان پر امر کی تعریف صادق آجائے گی پس اس وجہ سے احتراز کی ضرورت پیش آئے گی لیکن یہ جواب صحیح نہیں اس لئے کہ ان خبروں کا انشاء میں داخل ہونا فرع ہے ان کے مرکب تام میں داخل ہونے کی اور مرکب تام قسم ہے دال بالمطابقت کی اور طلب فعل پر ان خبروں کی دلالت مطابقی نہیں بلکہ التزامی ہے پس یہ مقسم سے خارج ہوئیں لہذا احتراز کی ضرورت نہیں البتہ جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مقسم سے غفلت کی بناء پر چونکہ ان خبروں پر تعریف صادق آنے کا احتمال ہے اس لئے وضع کی قید صراحتہ بیان کی گئی تاکہ ظاہر احتراز ہو جائے۔

وَأَنَّ الْقَيْدَ عَلَى طَلِبِ الْفِعْلِ فَهُوَ تَنْبِيْهُ لِأَنَّهُ يَنْبِيْهُ عَلَى مَا فِي ضَمِيرِ الشَّكْمِ وَيَنْبِيْهُ فِيهِ التَّمْنَى وَالتَّرَجَّى وَالتَّوَدُّعُ وَالْقَسْمُ

ترجمہ:- اور اگر انشاء طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے کیونکہ وہ اس امر پر تنبیہ کرتا ہے جو متکلم کے دل میں ہوتا ہے اور اس قسم میں تمنی و ترجی و تودع و تعجب و قسم داخل ہیں۔



تشریح: قولہ وان يدل: انشاء کی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو طلب فعل پر دلالت کرے دوسری وہ جو طلب فعل پر دلالت نہ کرے پہلی صورت کو جب مکمل کر چکے تو اب دوسری صورت کو بیان کیا جائیگا کہ انشاء اگر طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے اس کی وجہ تیسرے ظاہر ہے کہ اس امر پر تنبیہ و مطلع کرتی ہے جو متکلم کے دل میں ہے۔

قولہ نیداج فیہ: انشاء کی قسم جو تنبیہ ہے اس میں تنبیہ و تہجی و نداء و تہجی و قسم بھی داخل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس چیز پر تنبیہ کرتا ہے جو متکلم کے دل میں ہے چنانچہ لیت الکعبۃ اعیاناً میں حرف لیت اس امر پر تنبیہ کرتا ہے کہ متکلم کی یہ خواہش ہے کہ کعبہ اس کی نگاہ کے رو برو ہو۔

وَلَقَائِلُ أَنْ يُعُولَ الْأَسْتِفْهَامُ وَالنَّهْيُ خَارِجَانِ مِنَ الْقِسْمَةِ أَمَّا الْأَسْتِفْهَامُ فَلِأَنَّهُ لَا يَلِيقُ جَعْلُهُ مِنَ التَّنْبِيهِ لِأَنَّهُ اسْتِعْلَامٌ مَّا فِي ضَمِيرِ الْمُخَاطَبِ لَا تَنْبِيَهُ مَّا فِي ضَمِيرِ الْمُتَكَلِّمِ وَأَمَّا النَّهْيُ فَلِحَدِّهِ دُخُولُهُ تَحْتَ الْأَمْرِ لِأَنَّهُ دَالٌّ عَلَى طَلِبِ التَّرَكُّبِ لِأَعْلَى طَلِبِ الْفِعْلِ لَكِنَّ الْمَصْنُفَ أَدْرَجَ الْأَسْتِفْهَامَ تَحْتَ التَّنْبِيهِ وَلَمْ يَقْمِدِ الْمُنَاسِبَةَ لِلنَّهْيِ وَالتَّنْبِيهِ تَحْتَ الْأَمْرِ بِأَعْلَى أَنَّ التَّرَكُّبَ وَهُوَ كَلْفُ النَّفْسِ لِأَعْدَمِ الْفِعْلِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ فِعْلًا وَلَوْ أَرَادَ نَادِرًا هُمَا فِي الْقِسْمَةِ قُلْتُ الْأَنْشَاءُ أَمَّا أَنْ لَا يَدُلَّ عَلَى طَلِبٍ شَيْءٍ بِالْوَضْعِ فَهُوَ التَّنْبِيَةُ أَوْ يَدُلُّ فَلَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلُ فَهُوَ الْأَسْتِفْهَامُ أَوْ غَيْرُهُ فَمَا أَنْ يَكُونَ مَعَ الْأَسْتِعْلَامِ فَهُوَ أَمْرٌ إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلُ وَنَهْيٌ إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ التَّرَكُّبُ أَوْ يَكُونَ مَعَ النَّهْيِ أَوْ يَكُونَ مَعَ التَّسَاوِيِ فَهُوَ الْقَاسُّ أَوْ مَعَ الْخَضْوَعِ فَهُوَ السَّوَالُ

ترجمہ: اور کہنے والے کے لئے یہ کہنے کا حق ہے کہ استفہام اور نہی دونوں تقسیم سے خارج ہیں استفہام تو اس لئے کہ اس کو تنبیہ کی قسم سے قرار دینا مناسب نہیں کیونکہ وہ مخاطب کے مافی الضمیر کو معلوم کرتا ہے نہ کہ متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ اور نہی اس لئے کہ وہ تحت الامر داخل نہیں کیونکہ نہی طلب

ترک پر دال ہوتی ہے۔ نہ کہ طلب فعل پر لیکن مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کیا ہے اور مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا ہے اور نہی کو امر کے تحت اس بناء پر داخل کیا ہے کہ وہ کف نفس ہے نہ کہ فعل کا عدم اس سے جس کی شان فعل ہونا ہے اور اگر ہم ان کو تقسیم میں داخل کرنا چاہیں تو یہ کہیں گے کہ انشاء تو بالوضع دلالت نہ کر گیا کسی شے کی طلب پر یا دلالت کرے گا دو حال سے خالی نہیں یا تو مطلوب فہم ہے اور نہ استفہام ہے یا اس کا غیر ہے پس یا تو استعلاء کے ساتھ ہے تو وہ امر ہے اگر مطلوب فعل ہے اور نہی ہے اگر مطلوب ترک یعنی عدم فعل ہے یا تساوی کے ساتھ ہے تو وہ القاس ہے یا خضوع کے ساتھ ہے تو وہ سوال ہے۔

تشریح: قولہ ولقائل: مصنف نے جو انشاء کی تقسیم بیان کیا ہے اس پر ہوا اشکال پیدا ہوتا ہے خارج اس عبارت سے اس کو فعل کر کے اپنی طرف سے اس کا جواب دیتے ہیں وہ اشکال یہ کہ استفہام اور نہی دونوں انشاء سے خارج ہیں اس لئے کہ استفہام کا امر والتماس و دعاء میں داخل نہ ہونا تو ظاہر ہے لیکن تنبیہ میں اس لئے داخل نہیں ہو سکتا کہ استفہام سے مخاطب کے مافی الضمیر کو دریافت کرنا ہوتا ہے اور تنبیہ میں اس کا برعکس ہے کہ اس سے متکلم کے مافی الضمیر کو ظاہر و متنبہ کرنا ہوتا ہے لہذا دونوں میں دوا اعتبار سے فرق ہوا ایک متکلم و مخاطب کے اعتبار سے اور دوسرا استفہام میں طلب و دریافت اور تنبیہ میں ظاہر و متنبہ کرنے کے اعتبار سے جب کہ مصنف نے استفہام کو تنبیہ میں داخل کیا ہے۔ اسی طرح نہی کا ان اقسام میں داخل نہ ہونا ظاہر ہے اور امر میں بھی وہ داخل نہیں ہو سکتی کیونکہ امر کی وضع طلب فعل کے لئے ہوتی ہے اور نہی کی وضع طلب ترک کے لئے مالا کہ مصنف نے نہی کو امر کے تحت داخل کیا ہے۔ اس طور پر کہ نہی سے مطلوب فعل سے کف نفس ہے اور کف نفس بھی فعل ہے اور امر سے بھی مطلوب فعل ہے۔

قولہ لم یعتبر المناسبتہ: یعنی مصنف نے مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا البتہ جمہور نے اس کا اعتبار کیا ہے لیکن وہ بہت سی قسموں میں پوری نہیں اتر پائیں چنانچہ نداء میں متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ مقصود نہیں بلکہ مخاطب کو متوجہ کرنا ہوتا ہے اسی طرح قسم میں بھی مقصود متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ نہیں بلکہ ذہن مخاطب میں جواب قسم کی طرف و رغلاہ مقصود ہوتا ہے۔ اسی وجہ



سے تھلیل اقسام کے پیش نظر مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کر دیا ہے اور لغوی مناسبت کا کوئی لحاظ نہیں کیا ہے۔

قولہ **فہو کف النفس** :- یہی سے متعلق تشکیل کی دو جماعت ہیں ایک جماعت یہ کہ یہی سے مطلوب کف نفس ہے۔ عدم فعل نہیں جیسا کہ وہ متبادر ہے کیونکہ عدم فعل مستمر الازل ہوتا ہے جو بندہ کی قدرت و اختیار سے بالاتر ہے اور نہ اس کے حاصل کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے جب کہ جو فعل اختیاری ہوتا ہے وہ بندہ کے حاصل کرنے سے حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ تکلیف مالا یطاق محال ہے اسی وجہ سے یہی سے کف نفس عن الفعل مراد لیا گیا پس اس اعتبار سے یہی مشارک امر ہو جائے گا بایں طور کہ دونوں سے مطلوب فعل ہے۔ البتہ یہی سے مطلوب ایک فعل مخصوص یعنی کف نفس ہے اس تقدیر پر یہی امر کے تحت داخل ہو جائے گا بایں طور کہ امر کی تعریف طلب امر میں غیر کف کی قید کا لحاظ کر لیا جائے دو سری جماعت کا خیال ہے کہ یہی سے مطلوب عدم فعل ہے اور وہ فعل اختیاری ہے کہ بندہ کو اختیار ہے کہ فعل کو کرے اور یہ بھی اختیار ہے کہ نہ کرے اس اعتبار سے کہ فعل کو نہ کیا جائے اس کا استمرار زائل ہو جائے گا اور اس اعتبار سے کہ کیا جائے اس کا استمرار برقرار رہے گا۔

قولہ **ولو اردنا** :- یہ جواب ہے اشکال مذکور کا کہ استفہام اور یہی کو انشاء کی تقسیم میں داخل کیا جائے تو اس کی تقریر طلب کو عام کر کے یوں بیان کی جائے گی کہ انشاء آیا کسی شئی کی طلب پر وضع دالالت کرتا ہے یا نہیں اگر دالالت نہیں کرتا ہے تو تنبیہ ہے اور اگر دالالت کرتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ آیا مطلوب فہم ہوگا یا اس کا غیر اگر مطلوب فہم ہے تو استفہام ہے اور اگر فہم نہیں تو دو حال سے خالی نہیں۔ استعلاء کے ساتھ ہے یا نہیں اگر استعلاء کے ساتھ ہے تو امر ہے اگر مطلوب فعل ہو اور نہی ہے اگر مطلوب عدم فعل ہو اور اگر استعلاء کے ساتھ نہیں۔ تاوی کے ساتھ ہوگا یا خصوص کے ساتھ اگر تاوی کے ساتھ ہے تو التماس ہے اور اگر خصوص کے ساتھ ہے تو سوال دیا ہے۔ اس تقدیر پر چھ قسمیں برآمد ہوتی ہیں لیکن مصنف نے جو تقسیم بیان کیا ہے اس میں صرف چار قسمیں برآمد ہوتی ہیں۔

**واما المركب الغیر التام** فاما ان یکون الجزء الثانی منه قید الاول وهو التقدیر کا حیوان الناطق اولاً یکون وهو غیر التقدیر کا مرکب من اسم واداة او کلمة واداة

ترجمہ :- اور لیکن مرکب غیر تام سوا اس کا جز ثانی یا جز اول کے لئے قید ہوگا اور وہ تقدیر ہی ہے جیسے حیوان ناطق یا قید نہ ہوگا اور وہ غیر تقدیر ہی ہے جیسے وہ اسم جو مرکب ہو اسم واداء یا کلمہ واداء سے۔

تشریح :- قولہ **واما المركب** :- ماقبل میں یہ گزر را کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں ایک مرکب تام اور دوسری مرکب غیر تام جس کو مرکب ناقص بھی کہا جاتا ہے تو جب مرکب تام کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب مرکب ناقص کی بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں ایک تقدیر اور دوسری غیر تقدیر۔ تقدیر وہ مرکب ہے جس کا جز ثانی جز اول کی قید ہو چنانچہ حیوان ناطق میں ناطق حیوان کے لئے قید ہے کہ حیوان عام ہے لیکن ناطق سے اس میں تخصیص پیدا ہو گئی ہے اس کی وجہ سے تسمیہ ظاہر ہے کہ اس میں ایک جز دوسرے جز کی قید ہوتا ہے مرکب تقدیر کی دو قسمیں ہیں ایک اضافی دوسری توصیفی۔ مرکب اضافی وہ ہے جس کا دوسرا جز مضاف الیہ اور پہلا جز مضاف ہو یعنی پہلا جز دوسرے جز کے بغیر نہ پایا جائے جیسے رسول اللہ اور عالم الغیب وغیرہ۔ اور مرکب توصیفی وہ ہے جس کا دوسرا جز صفت اور پہلا جز موصوف ہو یعنی دوسرا جز پہلے جز کی کیفیت یا حالت بتائے جیسے **رجل عالم**۔

قولہ **اولاً یکون** :- یعنی جز ثانی اگر جز اول کی قید نہ ہو تو مرکب تقدیر ہی ہے وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں کوئی جز کسی دوسرے جز کی قید نہیں ہوتا ہے جیسے فی الکعبہ اور تحتہ عشر میں کعبہ اور عشر لفظ فی اور تحتہ کی قید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ سوال فی الکعبہ میں جز ثانی اول کی قید ہے اس لئے کہ لفظ فی مطلق ظرف کے لئے موضوع ہے اور مطلق کو جب کسی شئی کے ساتھ ملایا جائے تو مقید ہو جاتا ہے اور وہ شئی اس مطلق کی قید ہوتی ہے پس فی الکعبہ میں لفظ فی مقید اور کعبہ اس کی قید ہونے کی وجہ سے مرکب تقدیر ہی ہے۔ جواب لفظ فی ظرفیت جز ثانی کے لئے موضوع ہے مطلق ظرفیت کے



لئے نہیں اس لئے کہ لفظ فی حرف ہے اور حرف کا معنی بلا ضم کلمہ آخری حاصل نہیں ہوتا ہے تو لفظ کعبہ سے پہلے فی کا معنی حاصل ہی نہیں ہے اس لئے کعبہ فی کے لئے قید نہیں ہو سکتا کیونکہ قید کے لئے ضروری ہے مقید کا معنی پہلے سے حاصل ہو اور فی الکعبہ میں فی کا معنی کعبہ سے پہلے حاصل نہیں البتہ اگر یوں کہا جائے خلف الکعبہ کو کعبہ خلف کیلئے قید بن سکے گا۔ کیونکہ خلف کا معنی جو کہ مطلق ظرف ہے کعبہ سے پہلے حاصل ہے اس لئے کہ خلف اسم ہے اور اسم اپنے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ دوسرے محتاج نہیں ہوتا ہے۔

قال الفصل الثاني في المعاني المفردة كل مفهوم فهو جزئي ان من نفس تصور من وقوع الشريك فيه وكل ان لم يمتنع واللفظ الدال عليهما يسمى كلياً وجزئياً بالعرض

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ فصل ثانی معانی مفردہ میں ہے۔ ہر مفہوم جزئی ہے اگر اس کا تصور تصور اس میں وقوع شرکت سے مانع ہو اور کلی ہے اگر مانع نہ ہو اور ان دونوں مفہوم پر دلالت کرنے والے لفظ کا نام کلی و جزئی بالعرض کہا جاتا ہے۔

تشریح: — بیانۃ الفصل الثانی:۔ پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے اس میں چار تفصیل ہیں۔ پہلی فصل الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل معانی کے بیان میں اور تیسری فصل مباحث کلی و جزئی میں اور چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں۔ پہلی فصل کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب دوسری دوسری فصل کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ معانی کے بیان میں ہے۔ چونکہ الفاظ دال ہیں اور معانی مدلول اس لئے دال کی بحث کے بعد معانی کی بحث کو بیان کیا گیا اور الفاظ جس طرح مفرد مرکب ہوتے ہیں اسی طرح معانی بھی فرق اتنا ہے کہ الفاظ کا مفرد مرکب ہونا بالذات ہے اور معانی کا بالعرض یعنی مفرد مرکب ہونا حقیقتۃً الفاظ کی صفت ہے اور معانی کی بالعرض جیسا کہ گذرا۔ اور مفرد طبعی طور پر مرکب پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ مفرد جز ہوتا ہے مرکب کا اور چونکہ جز کا وجود کل کے وجود سے پہلے ہوتا ہے اس لئے پہلے معانی مفردہ کی بحث کو لایا گیا۔

بیانۃ کل مفهوم:۔ فصل اول میں چونکہ الفاظ سے بحث تھی اس لئے فصل دوم میں معانی کہا گیا کہ الفاظ کے مناسب عنوان، معانی ہی ہے کلیات و مفہومات نہیں اور تقسیم میں مفہوم کا عنوان اس لئے مناسب ہے کہ کلی و جزئی معقولات ثانیہ سے ہیں کہ جن کا ظرف عروض ذہن ہوتا ہے نہ خارج اور وجودی الذہن کی طرف لفظ مفہوم ہی متبادر ہوتا ہے معنی نہیں۔

اقول المعاني هي الصور الذهنية من حيث انبثاقها وضع بانها الا لفاظ فان غير عنها بالفاظ مفردة فهي المعاني المفردة والا فالركبة والكلام ههنا انبثاقها في المعاني المفردة

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ معانی وہ جو کہ صور ذہنیہ ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلہ میں الفاظ موضوع ہیں۔ تو اگر ان کی تعبیر الفاظ مفردہ سے کی جائے تو وہ معانی مفردہ ہیں ورنہ معانی مرکبہ ہیں اور یہاں گفتگو صرف معانی مفردہ میں ہے جیسا کہ عنقریب آپ بھیائیں گے۔

تشریح: — قولہ المعانی:۔ معانی جمع معنی بروزن مفعول مانو ذہن معنی یعنی مقصد سے وہ مصدر می یعنی اسم مفعول ہے پس اس کا معنی مقصود ہوا۔ یا وہ بروزن مری اسم مفعول کا مخفف ہے۔ وہ اسم مکان نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا معنی مقصود ہوتا ہے نہ کہ مکان مقصد۔ اسی وجہ سے بتقدیر اول زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں اعلال کی ضرورت نہیں پڑتی۔ خلاصہ یہ کہ معنی لغت میں بمعنی مقصود ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو لفظ سے استفادہ ہو۔

خیال ہے کہ معنی و مقصود اور مفہوم و مدلول و مراد سب کا معنی ایک ہے لیکن ان کے درمیان اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ لفظ سے مقصد کیا جاتا ہے۔ معنی و مقصود ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے سمجھا جاتا ہے مفہوم ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دال ہے مدلول ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے ارادہ کیا جاتا ہے مراد ہے۔

قولہ من حيث:۔ اس قید سے یہ اشارہ ہے کہ دلالت لفظیہ عقلیہ و طبعیہ علوم میں غیر معتبر



ہے یعنی جو معنی ان الفاظ سے مستفاد ہوں جو بذریعہ طبع یا عقل دال ہوں ان سے بحث نہ ہوگی بلکہ مراد  
اس معنی سے جو بذریعہ وضع دال ہو۔

قولہ فان عبر عنہا:۔ متن کی عبارت فی المعانی المفردۃ میں چونکہ افراد کو معنی کی صفت قرار  
دیا گیا ہے جس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ معنی مفرد سے مراد بسیط ہے یعنی وہ ہے جس کا جز نہ ہو اس لئے  
اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ معنی مفرد سے مراد بسیط نہیں بلکہ وہ معنی ہے جس کی تعبیر لفظ مفرد  
کی جائے اور معنی مرکب سے مراد وہ معنی ہے جس کی تعبیر لفظ مرکب سے کی جائے۔ یعنی معنی مفرد وہ ہے  
جو لفظ مفرد سے مستفاد ہو اور معنی مرکب وہ ہے جو لفظ مرکب سے مستفاد ہو بالفاظ دیگر معنی مرکب  
وہ ہے جس کا جز لفظ کے جز سے مستفاد ہو اور معنی مفرد وہ ہے جس کا جز لفظ کے جز سے مستفاد نہ  
ہو پس افراد و ترکیب بالذات صفت ہیں الفاظ کی جیسا کہ خیال ہے اہل عربیہ کا اور معانی کو جو ان کے  
ساتھ متصف کیا جاتا ہے وہ بالتبع یعنی ان کو مفرد و مرکب بالتبع کہا جاتا ہے۔

قولہ والکلام۔ معانی اگرچہ تعبیر کے لحاظ سے مفرد و مرکب دونوں ہوتے ہیں لیکن متن  
میں جو کہا گیا الفصل الثانی فی المعانی۔ اس سے مراد صرف معانی مفردہ ہیں۔ برخلاف وہ عنوان جو ثروا  
کتاب میں ہے المقالة الاولی فی المفردات کہ وہ معانی مفردہ میں منحصر نہیں بلکہ مرکبات کو بھی شامل ہے  
کیونکہ مقالہ اولی میں چار فصلیں ہیں۔ جس میں سے چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں ہے اور ظاہر  
ہے تعریفات میں اکثر ترکیب ہوتی ہے۔ مقالہ اولی میں جو مفردات کہا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے  
کہ جملہ اہل لہذا اس تقدیر پر مرکب مفردات میں داخل ہو جائیگا اور یہاں فصل دوم میں جو مفرد کہا گیا  
ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مرکب نہ ہو۔

واضح ہو کہ لفظ مفرد اشتراک کے طور پر چند معنوں میں مستعمل ہوتا ہے (۱) مفرد سے مراد کبھی  
تثنیہ و جمع کا مقابل یعنی واحد ہوتا ہے (۲) کبھی مراد مضاف و شائبہ مضاف کا مقابل ہوتا ہے (۳)  
کبھی مراد مقابل مرکب ہوتا ہے ناقص ہو یا نام چنانچہ کہا جاتا ہے غلام زید مفرد یعنی مرکب نام اور  
جملہ نہیں۔

فکل مفهوم وهو الحاصل فی العقل اما جزئی او کلی لانہ اما ان یکون نفس تصور ای من حیث  
انہ متصور مانعاً من وقوع الشریکۃ فیہ ای من اشتراکہ بین کثیرین و صدقہ علیہا اولاً  
یکون فان منع نفس تصور یغن الشریکۃ فهو الجزئی کہذا الانسان فان الہدیۃ اذ لحصل  
مفهومہا عند العقل امتنع العقل ببجہ تصور یغن صدقہ علی امور متعددہ

ترجمہ:۔ پس ہر مفهوم اور وہ وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو آیا جزئی ہے یا کلی کیونکہ یا تو  
اس کا نفس تصور یعنی بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے مانع ہوگا اس میں شرکت کے وقوع سے یعنی کثیرین  
کے درمیان مشترک ہونے اور کثیرین پر اس کے صادق آنے سے یا مانع نہ ہوگا۔ پس اگر مانع ہو اس کا  
نفس تصور شرکت سے تو وہ جزئی ہے جیسے ہذا الانسان کہ جب بذیت کا مفهوم عقل میں حاصل ہو جائے  
تو عقل محض اس کے تصور کی وجہ سے امور متعددہ پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے۔

تشریح:۔ قولہ فکل مفهوم۔ مفهوم و معنی دونوں متحد بالذات ہیں اور مختلف  
بالاعتبار اس حیثیت سے کہ لفظ سے وہ سمجھا جاتا ہے مفهوم بولا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ لفظ  
سے قصد کیا جاتا ہے معنی بولا جاتا ہے۔

قولہ الحاصل:۔ مفهوم کی یہ تعریف ہے کہ مفهوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو اس مقام  
پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بعض ایسی کلی ہے جو معلوم نہیں ہوتی ہے تو وہ عقل میں بھی حاصل نہ ہوگی لہذا  
وہ مفهوم نہ ہوگی جب کہ ہر کلی مفهوم ہوتی ہے۔ دوسرا سوال یہ کہ جزئی، کلی کا قیہ نہیں ہو سکتی کیونکہ  
وہ عقل میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ جو اس باطن میں حاصل ہوتی ہے۔ جواب دونوں کا یہ کہ عقل میں  
حاصل ہونے سے مراد عام ہے کہ وہ عقل میں حاصل بالفعل ہو یا بالقوہ۔ بالذات ہو یا بالواسطہ۔ بالقوہ  
کی قید سے وہ کلی داخل ہو جائے گی جو اگرچہ معلوم نہیں لیکن معلوم ہو سکتی ہے اور بالواسطہ کی قید  
سے جزئی داخل ہو جائے گی کیونکہ وہ عقل میں جو اس باطن کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہے۔

قولہ لانہ اما:۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ مذکور کی کہ مفهوم کی اولاد ہی قسمیں ہیں تین یا  
اس سے زائد نہیں خلاصہ دلیل یہ ہے کہ مفهوم جو ذہن میں حاصل ہے اس کے حصول فی الذہن کے



اعتبار سے شے کا صدق اگر کثیرین پر عقلاً متنع ہو تو وہ جزئی ہے چنانچہ زید یا بکر جب ذہن میں حاصل ہو تو عقل کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے اسی طرح ہذا الانسان یا ہذا النبی کے جب نہایت کا مفہوم یعنی وہ تعین ہوا اشارہ سے استفادہ ذہن میں حاصل ہو تو عقل اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے لیکن اگر مانع نہ ہو یعنی بحیثیت مذکورہ شے کا صدق کثیرین پر عقلاً متنع نہ ہو تو وہ مفہوم کلی ہے چنانچہ انسان یا فرس کہ جب اس کا مفہوم ذہن میں حاصل ہو تو عقل کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ کلی ہونا فرض اشتراک کا ممکن ہو جانا ہے اور جزئی ہونا فرض اشتراک کا محال ہو جانا ہے۔

قولہ نفس تصور ۴: کلی و جزئی دونوں کی تعریف میں چونکہ لفظ تصور موجود ہے اس سے اس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ کلی و جزئی ہونا تصور ذہنیہ کے عوارض سے ہے پس اس سے چونکہ یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ تصور ذہنیہ میں سے اگر وہ امر ہو جو شرکت کو منع کرے تو اس کی حقیقت خارجہ بھی ایسی ہی ہوگی کیونکہ صور ذہنیہ حقائق خارجہ کے مطابق ہوتی ہے پس واجب وغیرہ بھی خارج میں شرکت کو منع نہ کرے گا جب کہ وہ باطل ہے اس لئے لفظ نفس سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ صور ذہنیہ کا شرکت سے مانع ہونا اور مانع نہ ہونا اس کے نفس تصور کے اعتبار سے ہے ذات کے اعتبار سے نہیں لہذا واجب کا نفس تصور وہ ہے جو شرکت کو منع نہ کرے البتہ اس کی ذات شرکت کو بلاشبہ منع کرتی ہے قولہ امی من حیث اندہ: اس تفسیر سے یہ بتایا گیا ہے کہ متن کی عبارت ان منع نفس تصور ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرکت سے مانع تصور ہے جب کہ شرکت سے مانع تصور نہیں بلکہ نفس تصور ہے تصور تو منع تصور کے لئے شرط ہے اور یہاں تصور کی طرف جو منع کی نسبت کی گئی ہے بطور مجاز ہے۔ قولہ امی من اشراک: یہ تفسیر ہے وقوع الشراکۃ فیہ کی جس سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اشتراک میں ضمیر کا مرجع مہوم ہے اور شریک ہونے والا وہی مہوم ہے اور جس کے ساتھ شریک ہو وہ اس کے افراد ہیں اور لفظ کثیرین جمع سالم ہے کثیر کی اور کثیر افراد ہیں وصدق علیہا میں واو برائے توضیح یعنی مہوم کا کثیرین میں شریک ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مہوم کثیر افراد پر صادق آئے لہذا صدقہ میں ضمیر کا مرجع مہوم ہوا۔ اور علیہا میں ضمیر کا مرجع کثیرین ہے۔

قولہ فان منع نفس: تردد مذکور کے اس شق کو پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ وہ مثبت ہے جو مستحق تقدیم ہے اور اس لئے بھی کہ وہ جزئی کا بیان ہے اور جزئی کلی پر طبعاً مقدم ہوتی ہے کیونکہ جزئی فرد واحد معین پر دلالت کرتی ہے اور کلی افراد کثیرہ پر۔ حاصل کلام یہ کہ مفہوم کا نفس تصور اگر شرکت سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے چنانچہ زید کا مفہوم جب عقل کے نزدیک حاصل ہو تو کثیرین پر اس کے صدق کا فرض کرنا محال ہے اسی طرح ہذا الانسان میں انسان کا مفہوم اگر جب کثیرین پر صادق آتا ہے لیکن نہایت کا مفہوم وہ تعین ہے جو اشارہ سے استفادہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہے۔ تہذیب المنطق میں علامہ سعد الدین تقی زانی نے کلی و جزئی کی تعریف میں نفس تصور کے بجائے لفظ فرض لکھا ہے کہ جزئی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہو اور کلی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو۔ اور فرض و نفس تصور دونوں کا مال ایک ہے اس لئے کہ جس طرح وہ کلیاں جن کی شرکت خارج میں محال ہے فرض بمعنی تجویز عقلی کی قید سے جزئی ہونے سے خارجی ہو جاتی ہے اسی طرح نفس تصور کی قید سے بھی خارج ہو جاتی ہے چنانچہ واجب الوجود میں اگرچہ دلیل خارجی سے شرکت محال ہے لیکن جب اس کے نفس تصور کی طرف غور کیا جائے تو شرکت سے مانع نہیں اس لئے کہ اس کا نفس تصور ہی اگر شرکت سے مانع ہونا تو اثبات وحدانیت کے لئے دلیل آخری ضرورت پیش نہ آتی اسی طرح کلیات فرضیہ مثلاً لاشی ولا موجود وغیرہ میں اگرچہ خارج کے اعتبار سے شرکت محال ہے لیکن نفس تصور کے اعتبار سے محال نہیں لیکن فرض و نفس تصور میں اولی نفس تصور ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے البتہ لفظ فرض کہ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ مثلاً زید و بکر وغیرہ جزئی ہونے سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ کثیرین پر ان کے صدق کا فرض کرنا محال نہیں ہے اگرچہ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ فرض کے دو معنی صین ایک فرض محض اور دو سرائج تجویز عقلی۔ فرض محض کا معنی ہے اگر تو اند یعنی اگر ہو سکے چنانچہ قضیہ شرطیہ کے مقدم میں ہوتا ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ اگر زید و بکر وغیرہ کثیرین پر صادق ہو سکے تو کلی ہے اور تجویز عقلی وہ ہے جس کو عقل جائز سمجھے جس کا معنی ہے تو اند بود یعنی ہو سکے اور تعریف میں فرض سے مراد تجویز عقلی ہے لہذا زید و بکر وغیرہ جزئی ہونے سے



سے خارج نہ ہوں گے کیونکہ عقل کثیرین پر ان کے صدق کو محال سمجھتی ہے اسی وجہ سے اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین ولاشی وغیرہ اگرچہ نفس الامر میں ایک بھی فرد موجود نہیں لیکن چونکہ عقل ان کے صدق کو کثیرین پر جائز سمجھتی ہے اس لئے وہ جزئی نہیں بلکہ کلی ہیں۔

وَأَنَّ لَمْ يَنْتِجْ الشَّرَكَةُ مِنْ حَيْثُ أَنَّه مُتَصَوِّرٌ فَهُوَ الْكُلِّيُّ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّ مَفْهُومَهُ إِذَا احْتَصَلَ عِنْدَ الْعَقْلِ لَمْ يَنْتِجْ عَنْ صِدْقِهِ وَقَدْ وَقَعَ فِي بَعْضِ النَّحْلِ نَفْسُ تَصَوُّرٍ مَعْنَاهُ وَهُوَ مَفْهُومٌ وَلَا كَانَ لِمَعْنَى مَعْنَى لِأَنَّ الْمَفْهُومَ هُوَ الْمَعْنَى

ترجمہ: — اور اگر وہ مانع نہ ہو شرکت سے بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے تو وہ کلی ہے جیسے انسان کہ جب اس کا مفہوم عقل میں حاصل ہو تو وہ اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی اور بعض نسخوں میں نفس تصور معناه واقع ہے جو بھول ہے ورنہ معنی کے لئے معنی ہوں گے کیونکہ مفہوم بعینہ معنی ہے۔

تشریح: — قولے وان لم ینتج: — تردید مذکور کی یہ دوسری شق ہے کہ مفہوم اگر شرکت سے مانع نہ ہو بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے تو وہ کلی ہے چنانچہ انسان کہ جب اس کا مفہوم عقل کے نزدیک حاصل ہو تو وہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہے۔

قولے وقد وقع: — متن کے بعض نسخوں میں نفس تصور کے بجائے نفس تصور معناه مذکور ہے جو معنی برخطا ہے اس لئے کہ یہ تقسیم مفہوم کی ہے تو معناه کی غیر مفہوم کی طرف راجع ہوگی اور مفہوم و معنی میں چونکہ اتحاد ہے اس لئے یہ لازم آئے گا کہ معنی کے لئے معنی ہو جائے جو ممنوع ہے اس خطا کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعریف ان لوگوں کی ہے جنہوں نے لفظ کو کلی و جزئی کا مقسم قرار دیکر یوں کہا ہے کہ لفظ اگر اس کے معنی کا تصور وقوع شرکت سے مانع ہو تو جزئی ہے ورنہ کلی ہے۔ متن میں مضمون کو بدل کر لفظ کے بجائے مفہوم کو رکھ دیا گیا اور تعریف میں معنی کو حذف کرنے سے ذہول ہو گئی۔

وَأَنَّ الْقِيْدَ بِنَفْسِ التَّصَوُّرِ لِأَنَّ مِنَ الْكَلِمَاتِ مَا يَنْتِجُ الشَّرَكَةَ بِالنَّظَرِ إِلَى الْخَارِجِ كَوَاجِبِ الوجودِ فَإِنَّ الشَّرَكَةَ فِيهِ مُبْتَدِعَةٌ بِالدَّلِيلِ الْخَارِجِيِّ لَكِنْ إِذَا اجْرَدَ الْعَقْلُ النَّظَرَ إِلَى مَفْهُومِهِ لَمْ يَنْتِجْ مِنْ صِدْقِهِ عَلَى كَثَرِينَ فَإِذَا جُرِّدَ تَصَوُّرُهُ لَوْ كَانَ مَا نَعَا مِنْ اشْتِرَاكِهِ لَمْ يَنْتِجْ فِي اثْبَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ إِلَى دَلِيلِ آخَرِ الْكَلِمَاتِ الْفَرْضِيَّةِ مِثْلَ الْإِشْيَاءِ وَالْإِمْكَانِ وَالْأَوْجُودِ فَإِنَّهَا يَنْتِجُ أَنَّ تَصَدِّقَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْإِشْيَاءِ فِي الْخَارِجِ لَكِنْ لَا بِالنَّظَرِ إِلَى جَمْعِ تَصَوُّرِهَا

ترجمہ: — اور تعریف کو نفس تصور کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ کیوں میں سے بعض وہ ہے جو بلحاظ خارج کے مانع شرکت ہے جیسے واجب الوجود کہ اس میں دلیل خارجی سے شرکت ممتنع ہے لیکن عقل جب محض اس کے تصور کو دیکھے تو کثیرین پر صادق آنے سے نہیں روکتی ہے کیونکہ اگر محض اس کا تصور شرکت سے مانع ہوتا تو اثبات وحدانیت میں کسی دوسری دلیل کا محتاج نہ ہوتی اور جیسے کلیات فرضیہ مثلاً الاشیء والا امکان والا موجود کہ ان کا خارج میں چیزوں میں سے کسی چیز پر صادق آنا محال ہے لیکن محض ان کے تصور کے پیش نظر نہیں۔

تشریح: — قولے وانما قید: — یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلی و جزئی کی تعریف کو تصور کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ تعریف کو اگر نفس تصور کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو کلی کی تعریف خارج اور جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی کیونکہ بعض کلیات دلیل خارجی کے اعتبار سے شرکت سے مانع ہوتی ہیں۔ چنانچہ وہ کلی جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے جیسے واجب الوجود یا وہ کلی جن کا خارج میں کوئی فرد نہ پایا جائے جس کو کلیات فرضیہ کہا جاتا ہے جیسے لا شیء والا امکان والا موجود تو اگر ان کو مقید نہ کیا جائے تو یہ تمام کلیات، کلی کی تعریف سے خارج اور جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ وہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہیں لیکن جب ان کو مقید کیا گیا تو وہ کلی کی تعریف میں داخل ہو گئیں کیونکہ وہ کلیات نفس تصور کے لحاظ سے شرکت سے مانع نہیں بلکہ دلیل خارجی اور خصوصیات کی وجہ سے مانع ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ وہ نفس تصور کے لحاظ سے شرکت سے مانع ہوتیں تو اثبات وحدانیت میں کسی دوسری دلیل کی ضرورت پیش نہیں آتی جب کہ اس



کی ضرورت پیش آتی ہے

قولہ: کلیات الفرضیۃ۔ کلیات فرضیہ وہ کلیات ہیں جن کا ایک فرد بھی خارج میں نہ پایا جائے مثلاً لا ممکن ولا موجود وغیرہ کیونکہ ان کا اگر ایک فرد بھی خارج میں پایا جائے تو ممکن و موجود ہو جائے گا جس سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا کہ شئی واحد ممکن بھی ہو اور لا ممکن بھی موجود بھی ہو اور لا موجود بھی پس ان کو جو کلی کہا جاتا ہے محض عقل و ذہن کے اعتبار سے کہ عقل اگر اس کے کمتر کو جائز سمجھے تو کلی ہے اور اگر اس کے کمتر کو جائز نہ سمجھے تو جزئی ہے۔

وَمَنْ هَاهُنَا يُعْلَمُ أَنَّ أَفْرَادَ الْكَلِّي لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْكَلِّي مُصَادِقًا عَلَيْهِ هَابِلُ مَنْ أَفْرَادُهُ مَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَصْدُقَ الْكَلِّي عَلَيْهِ فِي الْخَارِجِ إِذَا لَمْ يَمْتَنِعِ الْعَقْلُ عَنْ صِدْقِهِ عَلَيْهِ بِحُجْرَةِ تَصَوُّرِهِ فَلَوْلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْسُ التَّصَوُّرِ فِي تَعْرِيفِ الْكَلِّي وَالْجُزْئِيِّ لَمْ يَدْخُلْ تِلْكَ الْكَلِّيَّاتُ فِي تَعْرِيفِ الْجُزْئِيِّ فَلَا يَكُونُ جَامِعًا

ترجمہ:۔۔۔ اور ہمیں سے یہ جان لیا جاتا ہے کہ کلی کے افراد پر کلی کا صادق آنا ضروری نہیں بلکہ اس کے بعض افراد ایسے بھی ہیں جن پر خارج میں کلی کا صادق آنا متنع ہے جب عقل مانع نہ ہو اس کلی کے صادق آنے سے اس فرد پر کلی کے محض تصور کے پیش نظر پس اگر کلی و جزئی کی تعریف میں نفس تصور کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ کلیات جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی پس یہ تعریف مانع نہ رہے گی اور کلی کی تعریف سے نکل جائیں گی لہذا تعریف جامع نہ رہے گی۔

تشریح:۔۔۔ قولہ: وَمَنْ هَاهُنَا۔۔۔ گزشتہ بیان سے جب یہ معلوم ہو گیا کہ مفہوم واجب الوجود اور مفہومات لاشئی ولا ممکن ولا موجود کلیات ہیں جبکہ ان کا صادق اپنے افراد پر نفس الامر میں نہیں ہوتا اس لئے کہ نفس الامر میں مفہوم واجب الوجود کا ایک سے زائد پر صادق آنا محال ہے اور کلیات فرضیہ کا صادق نفس الامر میں ایک شئی پر بھی نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ ایک سے زائد پر صادق آئے اس لئے کہ کلی کے افراد میں اعتبار افراد پر فرض صادق کا ممکن ہونا ہے اور افراد کا نفس الامر میں محقق ہونا

ضروری نہیں۔

قولہ: فَلَوْلَمْ يُعْتَبَرْ۔۔۔ حقیقۃ تعریف وہی ہے جو جامع و مانع ہو۔ جامع سے مراد یہ ہے کہ شئی اپنے تمام افراد کو داخل ہونے سے روکے چنانچہ کلی و جزئی کی تعریف میں اگر نفس تصور کا اعتبار نہ کیا جائے تو مذکورہ کلیات جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے۔ چونکہ خارج میں اس کے افراد میں تکرار نہیں اس لئے اس کا صادق کثیرین پر مانع ہے پس جزئی کی تعریف مانع نہ رہے گی کہ وہ اپنے علاوہ دوسرے افراد کو داخل ہونے سے نہیں روکتی اور وہ کلیات تعریف کلی سے خارج ہو جائیں گی۔ کیونکہ اس کے افراد میں تکرار نہیں جو کثیرین پر صادق آسکے پس کلی کی تعریف جامع نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے افراد کو شامل نہیں ہے۔

قولہ: فَلَا يَكُونُ مَالِعًا:۔۔۔ اس مقام پر تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں نفس تصور کی قید جزئی و کلی دونوں سے حذف ہو تو کلی کی تعریف جامع اور جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی اور اگر کلی سے حذف ہو تو کلی کی تعریف جامع نہ ہوگی البتہ جزئی کی تعریف مانع ہوگی اور اگر برعکس جزئی و جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی۔ البتہ کلی کی تعریف جامع ہوگی۔

بیان التسمیۃ بالکلی والجزئی:۔۔۔ الْكَلِّيُ جُزْءٌ لِلْجُزْئِيِّ غَالِبًا كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ جُزْءٌ لَزِيدٍ وَالْحَيَوَانُ فَإِنَّهُ جُزْءٌ لِلْإِنْسَانِ وَالْجَسَدُ فَإِنَّهُ جُزْءٌ لِلْحَيَوَانِ فَيَكُونُ الْجُزْئِيُّ كَلًّا وَالْكَلِّيُّ جُزْءًا لَكُلِّ شَيْءٍ أَشْيَاءُ تَكُونُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجُزْئِيِّ فَيَكُونُ ذَلِكَ الشَّيْءُ مَنُوبًا إِلَى الْكُلِّ وَالْمَنُوبُ إِلَى الْكُلِّ كَلِّيٌّ وَكَذَلِكَ جُزْئِيَّةُ الشَّيْءِ لِمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكَلِّيِّ فَيَكُونُ مَنُوبًا إِلَى الْجُزْئِيِّ وَالْمَنُوبُ إِلَى الْجُزْئِيِّ جُزْئِيٌّ

ترجمہ:۔۔۔ اور کلی و جزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلی اکثر جزئی کا جز ہوتی ہے جیسے انسان کہ وہ زید و حیوان کا جز ہے اور حیوان کہ وہ انسان کا جز ہے اور جسم کہ وہ حیوان کا جز ہے پس جزئی کل ہوتی اور کلی اس کا جز اور کسی شئی کا کلی ہونا جزئی کی نسبت ہوتا ہے پس وہ شئی کل کی نظر



منسوب ہوگی اور پوشی کل کی طرف منسوب ہو تو وہ کلی ہوتی ہے اور اسی طرح کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کی نسبت ہوتا ہے پس وہ جزئی کی طرف منسوب ہوگی اور جو جزئی کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ بیان التسمیۃ: ماقبل میں کلی و جزئی کے اصطلاحی معنی کا بیان تھا اور یہاں ان کے لغوی معنی اور وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ کلی کا نام کلی اس وجہ سے ہے کہ وہ اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے جیسے انسان زید کا اور حیوان انسان کا اور جسم حیوان کا جزء ہے کیونکہ زید حیوان نامق مع الشخص کا نام ہے اور انسان حیوان نامق کا اور حیوان جو ہر حساس متحرک بالارادہ کا نام ہے اور جزئی کل ہے اور کلی اس کل کا جزء اور جزء چونکہ کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو کل کی طرف منسوب ہو وہ کلی ہوتا ہے لہذا جزء کلی ہوا اسی طرح جزئی کا ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے اس لئے کہ جزئی جیسا کہ گذرا کل ہے۔ اور کلی اس کل کا جزء ہے اور کل چونکہ اس جزئی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو جزئی کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتا ہے لہذا کل جزئی ہوا۔ خلاصہ یہ کہ کلی حقیقہ جزء ہے لیکن وہ چونکہ کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے وہ کلی یعنی کل والا ہے۔ اسی طرح جزئی حقیقہ کل ہے لیکن وہ جزئی کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے وہ جزئی یعنی جزء والا ہے لہذا کلی اور کل اور جزئی و جزء ایک دوسرے کے متبائن نہیں اور کلی اور جزء اور جزئی اور کل ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔

قولہ غالباً:۔ غالب بمعنی اکثر ہے وہ اس لئے کہا گیا کہ کلی کی پانچ قسموں و جنس، فصل و نوع و خاصہ و عرض عام میں سے پہلی تین قسمیں اپنے افراد کا جزء ہوتی ہیں اور بعد والی دو اپنے افراد کا جزء نہیں ہوتیں اور ظاہر ہے تین پانچ کا اکثر ہے۔

قولہ کلیۃ الشئی:۔ ماقبل میں جیسا کہ گذرا کہ کلی ایک حقیقی ہوتی ہے اور دوسری اضافی اسی طرح جزئی ایک حقیقی ہوتی ہے اور دوسری اضافی اور یہاں کلی و جزئی سے کلی اضافی و جزئی اضافی مراد ہے کیونکہ کلی کو جزئی کی طرف منسوب کیا گیا ہے لہذا شئی بہ نسبت جزئی کلی ہے اور وہ بہ نسبت کلی جزئی ہے برخلاف کلی حقیقی و جزئی حقیقی اس میں نسبت ملحوظ نہیں ہوتی ہے۔

قولہ کذلک جزئیۃ: یعنی کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کی طرف منسوب ہونے سے ہی ہوتا ہے مثلاً کسی شئی کو جزئی اسی وقت کہا جاتا ہے جب کہ اس میں یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ کلی کے تحت داخل

ہے پس جزئی نام ہے اس کا جو دو صفوں کے ساتھ متصف ہو ایک تحت کلی داخل ہونا اور دوسرا کلی کا اس کا جزء ہونا جس طرح کلی میں ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ کلی و جزئی دونوں امر سی و اضافی ہیں جن میں سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہے لہذا کلی ہونا جزئی ہونے کے بغیر متصور نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کا برعکس، پس دونوں از قبیل اضافیات ہیں۔

قولہ انماھی بالنسبۃ:۔ یہ عبارت صریح ہے اس امر میں کہ یہاں جزئی سے مراد جزئی اضافی ہے۔ کیونکہ اس میں یہ ملحوظ ہے کہ جزئی تحت کلی داخل ہوا اور جزئی حقیقی وہ ہے کہ جس کے صدق کا تصور کثیرین پر محال ہو پس اس میں داخل ہونا ملحوظ نہیں ہے۔

وَأَعْلَمَاتُ الْكَلِمَةِ وَالْجُزْئِيَّةِ أَنَّهُمَا تَعْلَمَانِ بِالذَّاتِ فِي الْمَعَانِي وَأَمَّا فِي الْأَلْفَاظِ فَقَدْ تَسْمَى كَلِمَةٌ وَجُزْئِيَّةٌ بِالْعُرْضِ تَسْمِيَةَ الدَّلَالِ بِاسْمِ الْمَدْلُولِ

ترجمہ:۔ اور آپ جانیں کہ کلی و جزئی ہونے کا اعتبار معانی میں بالذات ہوتا ہے اور لیکن الفاظ میں تو کلی و جزئی ہونا بالعرض ہوتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ وَأَعْلَم:۔ کلی و جزئی چونکہ دونوں قسم ہیں مفہوم کی اور مفہوم ہی کو معنی کہا جاتا ہے لہذا کلی و جزئی ہونا حقیقہ صفت ہیں معنی کی۔ یعنی بالذات کلی و جزئی ہونے کا اعتبار معانی میں ہوتا ہے۔ الفاظ میں کلی و جزئی ہونے کا اعتبار بالعرض ہوتا ہے تسمیۃ الدلال باسم المدلول کے قبیل سے یعنی الفاظ جو دال ہیں اور معانی مدلول اور جو صفت مدلول کی کلی و جزئی ہونے سے وہ دال کی قرار دی گئی

قَالَ وَالْكَلِمَةُ إِذَا كَانَ يَكُونُ تِمَامَ مَاهِيَةٍ مَا تَحْدُ مِنْ الْجُزْئِيَّاتِ أَوْ دَاخِلًا فِيهَا أَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَالْأَوَّلُ لِمَا نَوَّهَ سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَدِّدًا الْأَشْخَاصَ وَلَهُوَالْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الشَّرْكَهِ وَالْخَصُوصِيَّةِ مَعًا كَاللَّسَانِ أَوْ غَيْرِ مُتَعَدِّدًا الْأَشْخَاصَ وَالْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا



هُوَ بِحَسَبِ الْخُصُوصِيَّةِ الْمُحَضَّةِ كَالشَّمْسِ فَهُوَ أَذْنُ كُلِّ مُقُولٍ عَلَى وَاحِدٍ وَعَلَى كَثِيرِينَ  
مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ کلی یا توان جزئیات کی تمام ماہیت ہوگی جو اس کے تحت ہیں یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی اول نوع ہے خواہ متعدد الاشخاص ہو اور وہ ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت ہر دو کے لحاظ سے بولی جاتی ہے جیسے انسان یا غیر متعدد الاشخاص ہو اور ماہو کے جواب میں محض خصوصیت کے لحاظ سے بولی جاتی ہے جیسے شمس پس وہ اب کلی ہے جو واحد یا کثیرین پر متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

تشریح: — بے اندہ والکلی: منطق میں چونکہ کلی و جزئی میں سے صرف کلی سے بحث کی جاتی ہے اس لئے یہاں صرف کلی کے بیان سے بحث کا آغاز کیا جاتا ہے لیکن منطق میں صرف کلی سے بحث اس لئے کی جاتی ہے کہ منطق کا موضوع معرف و حجت میں اور معرف معلومات تصور کو ترتیب دے کہ معلومات تصور یہ کو حاصل کرنا ہے اور حجت معلومات تصدیقیہ کو ترتیب دیکر معلومات تصدیقیہ کو حاصل کرنا ہے اور ظاہر ہے معلومات تصور یہ یا تصدیقیہ جن سے معلومات حاصل ہوتے ہیں وہ کلیات ہوتی ہیں کیونکہ ایک جزئی سے دوسری جزئی کا علم یقینی حاصل نہیں ہوتا کیونکہ جزئیات میں تغیر و تبدل ہوتے رہتا ہے جس سے وہ فنا ہو جاتی ہے اور فنا کے بعد ان کے احوال کے علم کا کوئی فائدہ نہیں رہتا برخلاف کلیات کہ ان کے احوال سے پائیدار و کمال حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ کلی کے افراد پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ کہ جزئیات میں اتنی کثرت ہوتی ہے کہ ہر ایک کی تفصیل کے لئے طویل عمر چاہیے نیز جزئیات میں غیر معمولی اختلاف ہونے کی وجہ سے ان کو کسی ضابطہ میں مربوط نہیں کیا جاسکتا۔

بے اندہ امان یکون: کلی کہ جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آتا ہے وہ اولاً پانچ قسموں پر منحصر ہے کیونکہ وہ اپنی جزئیات کا تمام ماہیت ہے یعنی عین حقیقت ہے کیونکہ انسان کی حقیقت جو حیوان ناطق ہے وہ بعینہ زید و بکر وغیرہ کی حقیقت ہے اور اگر کلی داخل حقیقت ہے

یعنی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا اپنے افراد کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو جنس ہے جیسے حیوان اپنے افراد مثلاً گھوڑا، انسان وغیرہ کی حقیقت یعنی یعنی حیوان ناطق، حیوان ماحل کا جزء اور تمام مشترک اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے جیسے ناطق اپنے افراد مثلاً زید و بکر وغیرہ کی حقیقت حیوان ناطق کا جزء ہے لیکن تمام مشترک نہیں اور اگر کلی اپنے کی حقیقت سے خارج ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے یا نہیں اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ ہے جیسے ضاحک انسان کے افراد مثلاً زید و بکر وغیرہ کی حقیقت سے خارج اور ان کے ساتھ خاص ہے اور اگر صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ چند حقیقتوں کے افراد کو عام ہے تو عرض عام ہے جیسے ماشی انسان و فرس وغیرہ سے خارج اور ان کو عام ہے۔ نقشہ ذیل میں دیکھئے۔

کلی

نوع	جنس	فصل	خاصہ	عرض عام
انسان	حیوان	ناطق	ضاحک	ماشی

بے اندہ داخل فیہا: اپنی ماتحت میں داخل ہونا عام ہے کہ وہ اس کا مساوی ہے یا اس سے عام اسی طرح خارج ہونا بھی عام ہے کہ وہ اس کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے۔

اقول انک قد علمت ان الغرض من وضع هذه المقالة معرفة كيفية اقتسام المجهولات  
التصورية من المعلومات التصورية وهي لا تقتصر بالجزئیات بل لا يبحث عنها في  
العلوم لتغيرها وعدل انضباطها فلهم اصابنا نظر المنطقي مقصود اعلى بيان الكليات  
وضبط اقتسامها

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ آپ یہ جان چکے کہ اس مقالہ کے منعقد کرنے سے غرض



معلومات تصور یہ کے ذریعہ جہولات تصور یہ کو شکار کرنے کی کیفیت کا جاننا ہے اور جزئیات کے ذریعہ سے ان کو حاصل کیا نہیں جاسکتا بلکہ جزئیات کے تغیر اور عدم انضباط کی بناء پر ان سے علوم میں بحث ہی نہیں کی جاتی۔ اس لئے منطقی کی نظر بنان کلیات اور ان کے ضبط اقسام پر ہی منحصر ہوگی۔

تشریح: قولہ انک قد عرفت: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقالہ اولیٰ میں چونکہ مفردات سے بحث کی جاتی ہے اور مفردات کی دو قسمیں ہیں کلی و جزئی لہذا مقالہ اولیٰ میں ان دونوں ہی کے احوال سے بحث کرنی چاہیے جب کہ صرف کلی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے۔ ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ مقالہ اولیٰ سے مقصود معلوم تصوری سے جہول تصوری کو حاصل کرنے کی کیفیت کو معلوم کرنا ہے پس اس میں وہی احوال بیان کئے جائیں گے جن کو کسب والیصال میں دخل ہو ظاہر ہے جزئیات کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ وہ نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکاسب اس لئے صرف کلیات اور اس کے اقسام کے احوال سے بحث کی جاتی ہے

قولہ وہی لا تقتضی لا تقتضی ماخوذ ہے اقتناص سے جس کا معنی ہے شکار کرنا یہاں اس سے مراد حاصل کرنا ہے مطلب یہ کہ جہولات کو جزئیات سے حاصل نہیں کیا جاتا ہے لیکن جہول کلی کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاتا ہے کہ جزئی اگر اسی کلی کا فرد ہے تو خاص کا عام کی طرف موصول ہونا لازم آئے گا اور اگر وہ کلی کا فرد ہے تو ایک مباین کا دوسرے مباین کی طرف موصول ہونا لازم آئے گا جو کہ دونوں باطل ہیں اور جہول جزئی کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاتا ہے کہ جزئیات مادیہ کا ادراک جو اس خمسہ ظاہرہ سے اور جزئیات مغویہ کا ادراک جو اس خمسہ باطنیہ سے ہوتا ہے اور ظاہرہ ایک شئی کا احساس دوسری شئی کے احساس کی طرف موصول نہیں ہوتا کیوں کہ جب جزئیات مثلاً زید و بکر خالد وغیرہ کی ترتیب دیا جائے تو اس سے نہ شخص آخر کا علم ہوتا ہے اور نہ ہی کس امر کلی کا اس لئے جہولات کو کلیات ہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔

قولہ بل لایجتہ یعنی مسائل منطق میں کسی جزئی کو موضوع بنا کر اس کے احوال میں سے کسی حال کو محمول نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ اس میں موضوع صرف کلیات ہوتے ہیں چنانچہ

شیخ نے شفاء میں تحریر کیا ہے کہ جزئیات میں غور و فکر کرنا فہول ہے اس لئے کہ جزئیات "وود میں اور ان کے احوال قائم نہیں رہتے بلکہ تغیر و تبدل اختیار کرتے رہتے ہیں۔

فَالْکُلُّ اِذَا نُسِبَ اِلَى مَا تَحْتَهُ مِنَ الْجُزْئِیَّاتِ فَاِمَّا اِنْ یُکَوِّنُ نَفْسَ مَا حِثُّهَا اَوْ دَاخِلًا فِیْهَا اَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَالْاَخْلُ یُسَمَّى ذَاتِیًّا وَالْخَارِجُ عَرَضِیًّا وَهَذَا یُقَالُ الذَّاتِیُّ عَلٰی مَا لَیْسَ بِخَارِجٍ وَهَذَا اَعْلٰی مِنَ الْاَوَّلِ

ترجمہ: پس کلی جب اپنے ماتحت جزئیات کی طرف منسوب کیا جائے تو وہ یا تو ان کو نفس ماہیت ہوگی یا اس میں داخل ہوگی یا اس سے خارج اور داخل کو ذاتی کہا جاتا ہے اور خارج کو عرضی اور کبھی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو خارج نہ ہو اور یہ اول سے عام ہے۔

تشریح: قولہ فالکلی: اذانسب سے یہ بتانا مقصود ہے کہ کلی کی یہ مذکورہ پانچ قسمیں نسبتی و لحاظی ہیں ان کے علاوہ قسمیں بھی ہو سکتی ہیں اگر اس نسبت و لحاظ کو بدل دیا جائے، ماتحت سے مراد ماہیل علیہ ہے اور من الجزئیات میں من بیان ہے ماتحت میں لفظ ما کا اور جزئیات سے مراد افراد ہیں۔

خلاصہ یہ کہ کلی کو جب ان افراد کے لحاظ سے دیکھا جائے جن پر وہ محمول ہوتی ہے تو تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ عین ماہیت ہوگی یا داخل ماہیت یا خارج ماہیت اگر عین ماہیت ہو تو وہ نوع ہے اور اگر داخل ماہیت ہو تو وہ حال سے خالی نہیں جیسا کہ تفصیل گزری

خیال رہے کہ یہ حصہ جو مذکور ہوا استقراتی ہے جو ظن کا فائدہ دیتا ہے، حصہ نہیں جو یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ حصہ عقلی اثبات و نفی کے درمیان دائر ہونا ہے جو یہاں مفقود ہے اور افراد سے مراد یہاں وہ ہیں جو نفس الامر میں پائے جاتے ہیں خواہ وہ ذہن میں پائے جائیں یا خارج میں۔ ذہن میں جیسے شمس کہ اس کے افراد ذہن میں پائے جاتے ہیں اور خارج میں جیسے



انسان کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں جیسے زید و بکر وغیرہ لہذا اس سے کلیات فرضیہ مثلاً لاشی و لائمن وغیرہ خارج ہو گئیں کہ ان کے افراد نہ ذہن میں پائے جاتے ہیں اور نہ خارج میں وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے ہیں ان کا اعتبار حصہ میں اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ کلیات جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے معدوم ہوتی ہیں اور معدوم سے بحث کرنے میں کوئی کمال پیدا نہیں ہوتا جب کہ منطق میں ان ہی امور سے بحث کی جاتی ہے جن سے کمال پیدا ہو۔ نیز منطق علوم حکمیہ کے لئے آئے ہوتی ہے اور علوم حکمیہ میں کوئی قضیہ ایسا نہیں ہوتا جس کا موضوع یا محمول ایسی کلی ہو جس کے افراد نفس الامر میں معدوم ہوں۔ نفس الامر کیا چیز ہے اس کی تحقیق التشریح المذہب میں دیکھئے۔

قولہ نفس ماہیتہا: کسی شے کو اس کے تشخصات خارجہ سے مجرد کرنے کے بعد جو شے کا مفہوم باقی رہے وہی اس کی ماہیت ہے چنانچہ زید کو جب اس کے تشخصات مثلاً طول قامت، بیاض لون، فزہی اندام وغیرہ سے مجرد و خالی تصور کر لیا جائے تو زید انسان رہ جاتا ہے تو یہی انسانیت محضہ زید کی ماہیت و حقیقت ہے لفظ ماہیت سے متعلق کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ ماہو سے مشتق ہے کہ ماہو سے وا کو حذف کر کے باء نسبت اور تاء تانیث لاحق کر دی گئی ہے لیکن یہ محل نظر ہے اس لئے کہ ماہو کے بجائے یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مشتق منہ ماہی ہو کیونکہ اس میں تغلیل اعلال ہے۔

قولہ والداخل: ذاتی کا اطلاق اکثر اس پر ہوتا ہے جو ماہیت میں داخل ہو اور جو ماہیت سے خارج ہو اس کو خارجی کہا جاتا ہے لیکن کبھی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماہیت سے خارج نہ ہو خواہ اس میں داخل ہو یا نہ ہو۔ بتقدیر اول ذاتی کا اطلاق صرف جنس و فصل پر ہوگا نوع پر نہیں کیونکہ وہ اپنی ماہیت میں داخل نہیں۔ اس لئے کہ شے اپنے نفس میں داخل نہیں ہوتی۔ اور بتقدیر دوم ذاتی کا اطلاق تینوں پر ہوگا اس لئے کہ نوع جس طرح اپنے نفس میں داخل نہیں اسی طرح اپنے نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔

قولہ رہبہا قال: یعنی ذاتی اس کو بھی کہا جاتا ہے جو ماہیت سے خارج ہو اس

تقدیر پر نوع و جنس فصل کا ذاتی ہونا لازم آئے گا لیکن کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ جنس و فصل کا ذاتی ہونا تو درست ہے لیکن نوع کا ذاتی ہونا درست نہیں لیکن جنس و فصل کا ذاتی ہونا اس لئے درست ہے کہ دونوں اپنے افراد کی حقیقت کا جزو ہیں اور جزو منسوب الی الذات ہوتا ہے اور منسوب الی الذات ہی کو ذاتی کہا جاتا ہے۔ لیکن نوع کا ذاتی ہونا اس لئے درست نہیں کہ ذاتی منسوب ہے اور ذات منسوب الیہ اور ظاہر ہے منسوب، منسوب الیہ کا غیر ہونا ہے لہذا جب نوع اپنے افراد کا ذاتی ہے تو لامحالہ وہ اپنے افراد کی حقیقت کا غیر ہوگی۔ حالانکہ نوع اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتی ہے۔ جواب اس کا ایک یہ کہ ذاتی کے دو معنی ہیں ایک لغوی و دوسرا اصطلاحی۔ لغوی وہ ہے جو ذات و ماہیت میں داخل ہو جیسا کہ گذرے کہ ذاتی منسوب الی الذات کو کہا جاتا ہے اور اصطلاحی وہ ہے جو ذات و ماہیت سے خارج نہ ہو خواہ اس کا عین ہو یا جزو اور ذاتی سے یہاں مراد اصطلاحی معنی ہے لہذا نوع کا ذاتی ہونا درست ہے کیونکہ نوع اپنے افراد کی ماہیت کا عین ہے دو مرتبہ جواب یہ کہ نوع کبھی ماہیت نوعیہ کی طرف منسوب ہوتی ہے اور کبھی ماہیت شمیسیہ کی طرف اور نوع کو جو یہاں پر ذاتی کہا گیا ہے ماہیت شخیصہ کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے کیونکہ نوع ماہیت شخیصہ کا جزو اور اس میں داخل ہوتی ہے۔

والا قول ای الکلی الذاتی یکون نفس ماہیۃ ما تحتہ من الجزئیات ہو النوع کالانسان فانہ نفس ماہیۃ نہید و عبر و بکر وغیرہا من جزئیاتہ و لہی لا تزد علی الانسان الابعوار من شخیصۃ خارجۃ عنہ یمتاز عن شخص آخر

ترجمہ: اور اول یعنی وہ کبھی جو اپنے ماتحت جزئیات کی نفس ماہیت ہو وہ نوع ہے جیسے انسان کہ وہ زید و عمرو و بکر وغیرہ جزئیات کی نفس ماہیت ہے اور وہ انسان پر زائد نہیں ہوتی مگر ان عوارض شخیصہ کے ساتھ جو انسان سے خارج ہیں ان ہی عوارض شخیصہ کی وجہ سے وہ شخص آخر سے ممتاز ہوتا ہے تشریح: قولہ والا اول ای الکلی: لفظ اول سے چونکہ یہ وہم ہوتا تھا کہ ذاتی کا معنی اول مراد ہے



اس لئے اس تفسیر سے اس وہم کا زائل کیا گیا کہ اول سے مراد وہ نہیں بلکہ صر مذکور رکھ کلی اپنے افراد کی تمام حقیقت ہوگی یا داخل حقیقت یا خارج حقیقت کہ شق اول ہے۔ خلاصہ یہ کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی تمام ماہیت یعنی عین حقیقت ہے اس کو نوع کہا جاتا ہے جیسے انسان کہ وہ اپنے افراد زید و عمر و بکر وغیرہ کی حقیقت کا عین ہے کیونکہ انسان کی جو حقیقت حیوان ناطق ہے وہی زید و عمر و بکر وغیرہ کی حقیقت حیوان ناطق ہے تو لے وہی لا تزدید :- یعنی افراد انسان کی جو حقیقت ہے بعینہ وہی انسان کی حقیقت ہے اس کی حقیقت پر زائد کوئی شئی نہیں کیونکہ مثلاً جب زید کو اس کے شخصیات فرہی اندام طول قامت اور بیاض لون وغیرہ سے علیحدہ کر لیا جائے تو صرف زید رہ جاتا ہے یعنی التیان جو حقیقت حیوان ناطق ہے وہ بعینہ زید کی حقیقت ہے۔ افراد کے درمیان جو امتیاز ہوتا ہے ان ہی شخصیات کے ذریعہ کہ زید گورا اور لبا ہے اور بکر کالا اور ناٹا ہے وغیرہ وغیرہ۔

ثم النوع لا يخلو اما ان يكون متعدد الاشخاص في الخارج اولا يكون فان كان متعدد الاشخاص في الخارج فهو المقول في جواب ما هو حسب الشراكة والخصوصية مع الان السؤال بها هو من الشئ انما هو بطلب ماهيته وحقيقته فان كان السؤال سوالا عن شئ واحد كان طالبا لتام الماهية المختصة وان جمع بين شيئين او اشياء في السؤال كان طالبا لتام ماهيةها وتام ماهية الاشياء انما يكون بتام الماهية المشتركة بينهما

ترجمہ :- پھر نوع خالی نہیں آیا وہ خارج میں متعدد الاشخاص ہوگی یا نہ ہوگی اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہو تو وہ ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں کے اعتبار سے بولی جائے گی کیونکہ ماہو کے ذریعہ کسی شئی کے متعلق سوال کرنا اس کی تمام ماہیت و حقیقت طلب کرنے کے لئے ہوتا ہے پس اگر سوال شئی واحد کے متعلق ہو تو سائل اس شئی کی تمام ماہیت مختصہ کا طالب ہوگا اور اگر اس نے سوال میں دو یا چند چیزوں کو جمع کیا تو وہ ان کی تمام ماہیت کا طالب ہوگا اور تمام ماہیت اشیا تمام ماہیت مشترکہ ہی سے ہو سکتی ہے

تشریح قول ثم النوع :- تن میں چونکہ نوع کی دو قسموں کو بیان کیا گیا ہے اس لئے اس عبارت سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ نوع کہ جس کے افراد ذہن میں کثیرین متفقین بالحقائق ہیں خارج میں بھی اس کے افراد کثیر ہیں یا نہیں اگر کثیر ہیں تو اس نوع کو متعدد الاشخاص کہا جاتا ہے چنانچہ انسان کہ خارج میں بھی اس کے افراد مثلاً زید و عمر و بکر وغیرہ کثیر ہیں اور اگر کثیر نہیں تو اس نوع کو غیر متعدد الاشخاص کہا جاتا ہے چنانچہ شمس کہ ذہن میں اگر چہ اس کے کثیر افراد کا امکان ہے لیکن خارج میں صرف ایک فرد موجود ہے۔

سوال نوع صرف دو ہی قسموں پر منحصر نہیں بلکہ اس کی ایک تیسری قسم بھی ہے جس کے افراد و اشخاص بالکل نہیں ہوتے بلکہ انواع ہوتی ہیں جیسے کلی نوع ہے اور انسان و فرس وغیرہ انواع ہیں۔ جواب نوع کے افراد مفہوم کے اعتبار سے اشخاص ہیں اگر چہ صدق کے اعتبار سے انواع ہیں۔

قول فان كان متعدد :- ماہو کے ذریعہ شئی کی پوری حقیقت دریافت کی جاتی ہے پس اگر ایک چیز کی نسبت بذریعہ ماہو کے سوال کیا جائے تو سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس چیز کی پوری حقیقت بتاؤ لہذا اس کے جواب میں نوع واقع ہوگی چنانچہ زید ماہو کے جواب میں انسان واقع ہوگا اور اگر چند چیزوں کی نسبت بذریعہ ماہو کے سوال اور وہ سب تنفہ الحقیقہ ہوں تو سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ان سب کی پوری حقیقت بتاؤ لہذا ان سب کے جواب میں بھی نوع واقع ہوگی چنانچہ زید و بکر ماہو کے جواب میں انسان واقع ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ نوع اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہو اور ان افراد میں سے ایک فرد کے متعلق سوال ہو تو جواب میں نوع بحسب الخصوصية بولی جائے گی اور اگر سوال میں متعدد افراد ہوں تو جواب نوع بحسب الشراكة بولی جائے گی اور اگر نوع خارج میں متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ صرف ایک فرد میں منحصر ہو تو جواب میں نوع بحسب خصوصیت محضہ بولی جائے گی پس نوع اگر متعدد الاشخاص ہو تو ماہو کے جواب میں نوع شرکت و خصوصیت دونوں کے اعتبار سے واقع ہوگی اور اگر متعدد الاشخاص نہ ہو تو نوع صرف خصوصیت محضہ کے اعتبار سے واقع ہوگی۔

قول معا :- یہ لفظ جمع کا مثل ربنا حالیت منصوب ہے جو یہاں بمعنی جمعین ہے چنانچہ



بولاجانا ہے فعلنا معاً و فعلنا معاً یعنی حال کو نہما مجتمعین فی صحۃ الحمل۔ کو نہما میں ہما کامر جمع شرکت اور خصوصیت ہے لفظ مع اور جمع دونوں کا معنی اگرچہ حقیقہً ایک ہے لیکن اعتباری فرق یہ بیان کیا جائے کہ معاً فعل میں اجتماع کو کہا جائے اور جمعاً عام ہے کذا فی الرئی۔ عبارت کا اصل معنی یہ ہے حال کو نہما شرکت والی خصوصیت مجتمعین فی المقولہ فی جواب ما ہو۔

قولہ المختصہ بہ:۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نوع جب متعدد الاشخاص ہو تو اس کا ماہیت مختصہ بالشخص ہونا ممکن نہیں۔ جواب اس کا کہ یہ ماہیت کو مختصہ کے ساتھ متصف کرنا سوال کے لحاظ سے ہے یعنی جو نوع متعدد الاشخاص ہو وہ اگرچہ نفس الامر میں ایک فرد کے ساتھ خاص نہیں لیکن جب ایک فرد سے متعلق سوال کیا جائے تو وہ نوع فرد مسئلہ کے ساتھ خاص ہوگی۔

قولہ تمام ماہیتہا۔ ماہیتہا میں ضمیر واحد مؤنث کامر جمع شتین اور اشیاء میں سے ہر ایک ممکن ہے لیکن اشیاء اس لئے کہ وہ جمع ہے اور جمع حکم میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے لیکن شتین اس لئے کہ وہ اگرچہ تشبیہ ہے لیکن ضمیر کو از قبیل تغلیب جمع بر تشبیہ مؤنث لایا گیا ہے اور بعض نسخہ میں ضمیر کو تشبیہ یعنی ماہیتہا پڑھا گیا ہے جو کہ وہ بھی درست ہے کیونکہ علامہ رضی نے کہا کہ جائز ہے ضمیر تشبیہ جو راجع ہو اس معطوف باؤ کی طرف جو معطوف علیہ کیساتھ ہو اگرچہ مراد احد الامرین ہو کیونکہ او کا استعمال اگر اباحت میں بکثرت ہو تو وہ بمنزلہ واحد ہو جائے قرآن کریم میں ہے ان یكون غنياً او فقراً فالله اولیٰ بہما۔

پس اس تقدیر پر ماہیتہا میں ضمیر واحد مؤنث کامر جمع شتین اور اشیاء دونوں قرار دیا جاسکتا ہے اگرچہ وہ باعتبار عطف تشبیہ ہے وقد تحیر الناظرین فی الاربع فقامل فانہ دقیق قولہ ماہیتہا الاشیاء۔ یہاں صرف اشیاء کو بیان کیا گیا شتین کو اس لئے نہیں کہ اس سے اختصار مقصود ہے۔ بعض نے اس کی وجہ یہ بیان کیا ہے کہ جمع سے مراد یہاں مافوق الواحد ہے جو تشبیہ و جمع دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے سیاق کلام کے خلاف لازم آتا ہے جو ممنوع ہے

ولما كان النوع متعدد الأشخاص كالإنسان كان هوتهام ماہیة كل واحد من أفرادہ فاذا سئل عن زيد مثلاً بہا ہو كان المقول فی الجواب انساناً نہما ہم ماہیة المختصہ بہہ و ان سئل عن زيد و علی بہا ہما كان الجواب الإنسان ایضاً لانہ کمال ماہیتہما المشتركة بینہما فلا یجزم ان ینکون مقولاً فی جواب ما ہو بحسب الخصوصیة والشركة معا وان لم یکن متعدد الأشخاص بل یختص نوعہ فی شخص واحد كالشخص كان مقولاً فی جواب ما ہو بحسب الخصوصیة المختصہ لان السائل بہا ہو عن ذلک الشخص لا یطلب الا تمام ماہیة المختصہ بہہ اذ لا فرد اخر له فی الخارج حتی یجمع بینہ و بین ذلک الشخص فی السؤال حتی یكون طالبا لتمام ماہیة المشتركة

ترجمہ:۔ اور نوع جب متعدد الاشخاص ہو جیسے انسان تو وہ اپنے افراد میں سے ہر فرد کی تمام ماہیت ہوگی پس جب زید کے متعلق ماہو سے سوال کیا جائے تو جواب میں انسان بولا جائے گا کیونکہ زید کی تمام ماہیت مختصہ ہے اور اگر زید و عمر سے متعلق ماہو سے سوال کیا جائے تو بھی جواب انسان ہی ہوگا کیونکہ یہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے والی پوری ماہیت ہے تو وہ لاحقہ خصوصیت و شرکت دونوں کے اعتبار سے ماہو کے جواب میں بولی جائے گی۔ اور اگر نوع متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ اس کی نوع شخص واحد میں منحصر ہو جیسے شمس تو وہ ماہو کے جواب میں خصوصیت مختصہ کے اعتبار سے بولی جائے گی کیونکہ اس شخص سے متعلق ماہو کے ذریعہ سائل صرف تمام ماہیت مختصہ کو طلب کرنا ہے کیونکہ خارج میں اس کا کوئی فرد نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اس شخص اور فرد آخر کو جمع کر کے تمام ماہیت مشترکہ کو طلب کرے۔

تشریح:۔ قولہ ولما کان۔ یہ خلاصہ ہے ما قبل کا کہ نوع جو متعدد الاشخاص ہوتی ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ وہ تمام ماہیت ہوتی ہے اپنے افراد میں سے ہر فرد کی چنانچہ انسان کے ایک فرد زید سے متعلق اگر ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب وہی انسان آئے گا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے والی ماہیت ہی انسان ہے پس انسان خصوصیت اور



شکرت دونوں اعتبار سے بولا جائے گا۔

قولہ فلا جرم :- لا جرم اور لا جرم یعنی اور ضروری کے معنی میں مستعمل ہونا ہے اور کج قسم کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے لا جرم لا فعلن کذا۔ خدا کی قسم میں ایسا ضرور کروں گا۔

قولہ وان لم یکن :- یعنی نوع جو متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ اس کی نوع فرد واحد میں منحصر ہو چنانچہ لفظ شمس کے خارج میں صرف اس کا ایک فرد پایا جاتا ہے تو اس کے متعلق ماہو سے اگر سوال کیا جائے تو جواب شمس آئے گا کیونکہ سائل اس فرد سے متعلق تمام ماہیت مختصہ کو طلب کرتا ہے اس لئے کہ خارج میں اس فرد کے علاوہ کوئی دوسرا فرد موجود نہیں ہے جو اس فرد کے ساتھ دوسرے فرد کو ملا کر تمام ماہیت مشترکہ کو طلب کرے۔

وإذا علمت انت النوع ان تعددت اشخاصه في الخارج كان مقولاً على كثيرين في جواب ما هو كالإنسان وان لم تعدد كان مقولاً على واحد في جواب ما هو فهو اذن كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فالكل جنس وقولنا مقول على واحد ليدخل في الحد النوع الغير المتعدد الاشخاص وقولنا أو على ليدخل النوع المتعدد الاشخاص وقولنا متفقين بالحقائق يخرج الجنس فإنه مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق وقولنا في جواب ما هو ليخرج الثلاثة الباقية أعني الفصل والخاصة والعرض العام لانها لا تنال في جواب ما هو

ترجمہ :- اور جب آپ یہ جان چکے کہ خارج میں اگر نوع کے اشخاص متعدد ہوں تو وہ کثیرین پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے جیسے انسان اور اگر متعدد نہ ہوں تو ایک پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے پس اس وقت نوع وہ کلی ہوتی جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے لہذا لفظ کلی جنس ہوا۔ اور ہمارا قول مقول علی واحد تاکہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو جائے اور ہمارا قول او علی کثیرین تاکہ نوع متعدد الاشخاص داخل ہو جائے اور ہمارا قول متفقین بالحقائق تاکہ

جنس خارج ہو جائے کیونکہ وہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے اور ہمارا قول فی جواب ما ہو تاکہ تینوں باقی کلیاں یعنی فصل و خاصہ و عرض عام خارج ہو جائیں کیونکہ وہ ماہو کے جواب میں نہیں بولی جاتی ہیں۔

تشریح :- قولہ وإذا علمت :- تمہید مذکور سے اصل مقصد کا اس عبارت سے ربط پیدا کیا جاتا ہے کہ تفصیل بالا سے جب یہ معلوم ہو گیا کہ نوع کہ جن کے افراد خارج میں متعدد ہیں جو ماہو کے جواب میں کثیرین پر بولی جاتی ہے اور وہ نوع کہ جن کے افراد خارج میں متعدد نہیں جو ماہو کے جواب میں ایک پر بولی جاتی ہے۔ تو اب اس کا معنی یہ ہوا کہ نوع وہ کلی ہے جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جائے۔

قولہ مقول علی واحد :- واحد یا کثیرین دونوں کو بیان کرنا ضروری ہے ان میں سے صرف ایک پر انکشاف جائز نہیں جیسا کہ وجہ گذری کیونکہ جو ایک پر بولی جائے ممکن نہیں کہ وہ کثیرین پر بولی جائے کیونکہ مقول علی واحد سے مراد وہ ہے کہ خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے اور او علی کثیرین سے مراد وہ ہے جو بحسب الشکرت بولی جائے۔

قولہ بالحقائق :- حقائق جمع بیان کیا گیا جب کہ حقیقت واحد بیان کرنی چاہیے کیونکہ افراد نوع کے لئے صرف ایک حقیقت ہوتی ہے چند حقائق نہیں۔ غالباً اس کو جمع بیان کرنے کی وجہ مواد کثیرین کی کثرت پر تنبیہ مقصود ہے اور متفقین جمع مذکور کا لفظ کہا گیا۔ متفقات جمع مونث سالم اس لئے نہیں کہ اول عقلاء کے لئے مستعمل ہوتا ہے اس لئے یہاں عقلاء کو غیر عقلاء پر ترجیح دی گئی۔

قولہ فالکلی :- یعنی نوع کی مذکورہ تعریف کہ وہ کلی ہے جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہو۔ جامع و مانع ہے کیونکہ اس میں کلی بمنزلہ جنس ہے۔ جس میں پانچوں کلیاں داخل ہیں اور متفقین بالحقائق فصل بعید ہے جس سے جنس خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے لیکن اس میں بقیہ تینوں کلیاں یعنی فصل و خاصہ و عرض عام داخل ہیں اور فی جواب ما ہو جو فصل قریب ہے اس سے بقیہ تینوں کلیاں خارج ہو گئیں۔ کیونکہ ظاہر ہے وہ ماہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی ہیں اس لئے کہ فصل ائشی شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں محمول ہوتی ہے



اور خاصہ عرض عام جواب میں محمول ہی نہیں ہوتے اور مقول علی واحد اور علی کثیرین سے نوع کی دونوں قسموں کو شامل کیا گیا ہے اس لئے کہ مقول علی واحد سے وہ نوع داخل ہوگی جو غیر متعدد الاشخاص ہے اور اور علی کثیرین سے وہ نوع داخل ہوگی جو متعدد الاشخاص ہے۔ پس لیدر خل کا فاعل الغیر المتعدد الاشخاص ہوا جو مفعول ہے اور بعد والی لیدر خل کا فاعل النوع المتعدد الاشخاص ہے۔

قولہ متفقین بالحقائق: اس قید سے جس طرح جنس مطلقاً خارج ہو جاتی ہے خواہ جنس قریب ہو یا بعید اسی طرح عرض عام بھی مطلقاً خارج ہو جاتا ہے۔ عرض عام خواہ نوع کا ہو یا جنس کا عرض خواہ مفارق ہو یا لازم اس طرح فصول بعیدہ مثلاً احساس و جسمانی و قابل البعاد بھی خارج ہو جاتے ہیں اسی طرح جنس کے خواص مثلاً ماشی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ انسان کی نسبت اگرچہ عرض عام ہے لیکن حیوان کی نسبت عرض خاص ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ فصول اور خواص کو خارج کرنے کی اسناد بعید اخیر کی طرف اولیٰ ہے لیکن عرض عام کو خارج کرنے کی یہ نسبت کہا گیا ہے کہ اس کی اسناد قید اول کی طرف اولیٰ ہے لیکن قید ثانی کی طرف جو نسبت کی گئی ہے محض اس رعایت سے کہ وہ خاصہ کے ساتھ عرضیت میں داخل ہے۔

قولہ لاتصال: عرض عام ماہو کے جواب میں اس لئے محمول نہیں ہونا کہ وہ اس کا تمام ماہیت نہیں جس کا وہ عرض عام ہے لیکن فصل یا خاصہ ماہو کے جواب میں اس لئے محمول نہیں ہوتا کہ وہ دونوں ان کے تمام ماہیت نہیں جن کے وہ دونوں فصل و خاصہ ہیں البتہ وہ ایسی شئی ہو کہ جواب میں محمول ہوتے ہیں۔ فصل ایسی شئی ہونی جو ہر کے جواب میں اور خاصہ ایسی شئی ہونی جو ہر کے جواب میں

وهناك نظر وهو ان احد الامرين لازم اما اشتغال التعريف على امر مستند اليه واما ان لا يكون التعريف جامعاً لان المراد بالكثيرين ان كان مطلقاً سواء كانوا موجودين في الخارج او لم يكونوا فيلزم ان يكون قوله المقول على واحد زائد احشوا لان النوع الغير المتعدد الاشخاص في الخارج مقول على كثيرين موجودين في الذهن وان كان المراد بالكثيرين موجودين في الخارج يخرج عن التعريف الالوان السلي لا وجود لها في الخارج أصلاً كالتقاء فلا يكون جامعاً

ترجمہ: اور یہاں پر نظر ہے اور وہ یہ کہ دواموں میں سے ایک لازم آتا ہے یا تو تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا اور یا تعریف کا جامع نہ ہونا اس لئے کہ اگر کثیرین سے مراد مطلق ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں تو مصنف کے قول المقول علی واحد کا زائد اور حشو ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیر متعدد الاشخاص نوع کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے اور اگر کثیرین سے مراد موجود فی الخارج ہے تو تعریف سے وہ انواع خارج ہو جاتی ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں جیسے عنقاء پس تعریف جامع نہ ہوگی۔

تشریح: قولہ هناك نظر: جہور کے خلاف مصنف نے نوع کی تعریف میں مقول علی واحد کا اضافہ اس لئے کیا کہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو جائے۔ اس پر شارح نے یہ نقص وارد کیا ہے کہ تعریف مذکور غیر ضروری امر پر مشتمل ہے ورنہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوگی کیونکہ تعریف میں جو کثیرین مذکور ہے اس سے اگر مطلق کثیرین مراد ہیں عام ہے وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں تو مقول علی واحد کا حشو زائد ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ نوع غیر متعدد الاشخاص فی الخارج کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے اور اگر مراد کثیرین سے موجودین فی الخارج ہے تو تعریف سے وہ انواع خارج ہو جائیں گی جن کا وجود خارج میں قطعاً نہیں چنانچہ عنقاء کہ وہ خارج میں موجود نہیں مگر اس کے باوجود اس کو نوع کہا جاتا ہے لہذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوگی جب کہ اس کا جامع ہونا ضروری ہے۔

قولہ امر مستدرک: اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ امر مستدرک پر مشتمل ہونے سے زیادہ سے زیادہ خلاف اولیٰ لازم آسکتا ہے جب کہ اس کو خطا میں شمار کیا گیا ہے جیسا کہ آنے والی عبارت والصواب الخ سے مستفاد ہے جواب اس کا یہ کہ امر مستدرک پر مشتمل ہونے کو خطا اس بناء پر کہا گیا ہے کہ وہ تعریف میں غیب الفاظ استعمال کرنے کی منزل میں ہے جس کی وجہ سے سامع متوجہ نظر آنے لگتا ہے اس لئے کہ تعریف میں جو الفاظ بھی مذکور ہوتے ہیں وہ فائدہ دل سے خالی نہیں ہوتے۔

قولہ زائد احشوا: جو لفظ زائد ہو اگر اس کا زائد ہونا متعین ہو تو اس کو حشو کہا جاتا ہے۔ چنانچہ واعلم علم اليوم والاس وقبلہ ولکنی عن علم ما فی غد عمی۔ میں لفظ قبلہ کا زائد ہونا متعین ہے اور اگر زائد ہونا متعین نہیں تو اس کو تطویل کہا جاتا ہے چنانچہ وقد رت الادیم کراہیتہ۔ والقی



تو کہا کہ باو مینا میں کذب و مین دونوں کے معنی ایک ہیں پس دونوں میں سے کوئی ایک زائد ہو لیکن متعین نہیں۔ لہذا یہاں پر جو مقول علی واحد کو زائد کہا گیا ہے اس کا متعین ہونا محل نظر ہے اس لئے کہ جس طرح مقول علی کثیرین مطلقاً غیر متعدد الاشخاص نوع پر صادق ہے اسی طرح مقول علی واحد متعدد الاشخاص نوع پر صادق ہے نیز تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا صرف مقول علی واحد کے زائد ہونے پر منحصر نہیں بلکہ لفظ بھی زائد ہے کما سیاقی۔

قولہ کا عنقاء:۔ عنقاء ایک بڑا پرندہ ہے جس کی گردن بڑی لمبی ہوتی ہے حیوانہ الحیوان میں کمال الدین دیر نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے کہ عنقاء ایک عجیب و غریب پرندہ ہے جو پہاڑ کے چٹانوں کی برابر بڑے بڑے انڈے دیتا ہے اس کو عنقاء اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی گردن میں طوق کی مانند سفیدی ہوتی ہے۔ علامہ قزوینی کا بیان ہے کہ یہ جسامت کے لحاظ سے بڑا پرندہ ہے جو باقی وغیرہ کو اس طرح لے بھاگتا ہے جیسے چیل چو ہے وغیرہ کو دوپچ لے جاتی ہے اگلے زمانہ میں وہ پایا جاتا تھا جو جانوروں و پرندوں کو لے کر بھاگ جاتا تھا چنانچہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ اس کو کھانے کے لئے کچھ نہ مل سکا تو ایک دلہن کو زیوروں کے ساتھ لے بھاگا کما فی شرح مقامات اور ابوالبقا عسکری کی روایت کے مطابق ایک لڑکا اور ایک لڑکی کو اچک لے گیا۔ ان کے رشتہ داروں نے اپنے نبی حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام سے شکایت پیش کی جو سیدنا عیسیٰ اور ہمارے نبی علیہما السلام کے درمیان زمانہ فطرت میں نبی تھے انہوں نے اس کے حق میں بددعا کی تو حق تعالیٰ نے اس کو خط استوار سے آگے بحر محیط کے جزیرے کی طرف منتقل کر دیا جہاں لوگ نہیں پہنچتے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی پرواز کے وقت ایسی آواز آتی ہے جیسے کہ تیز آندھی یا سیلاب آنا ہو یہ دو ہزار سال تک اکثر زندہ رہتا ہے اور پانچ سو سال گزر جانے کے بعد اپنا جوڑا اختیار کرتا ہے۔ ریح الابرار میں سیدنا عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے کہ مولیٰ تبارک و تعالیٰ نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں عنقاء کو پیدا کیا۔ جس کے چار بازو اور انسان جیسا چہرہ ہے اور اسی طرح جوڑا بھی پیدا کیا اور سیدنا موسیٰ کو وحی کی گئی کہ میں نے دو عجیب پرندے پیدا کئے اور ان کا رزق بیت المقدس کے گرد و نواح کے وحشیوں کو بنادیا پس اس کی نسل بڑھتی گئی یہاں تک کہ جب سیدنا موسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہوا تو یہ نجد

بجائز کی جانب منتقل ہو گئے اور وحشیوں کو کھانے اور بیچوں کو اچکنے لگے تو لوگوں نے حضرت خالد بن ولید عینی سے شکایت کی جو مستجاب الدعوات تھے۔ انہوں نے اس کے حق میں بددعا کی تو مولیٰ تبارک و تعالیٰ نے اس کی نسل ختم و منقطع کر دیا اور عنقاء کا اطلاق کبھی عنقاء پرندہ پر بھی ہوتا ہے چنانچہ ابوالعلاء معری کے اس شعر میں یہی مراد ہے۔ اری العنقاء تکبران تصادا۔ فعاندر من لطیق لہ عنادا۔ لیکن مناطہ کے نزدیک عنقاء ایک ایسا پرندہ ہے جس کا خارج میں وجود ممکن ہے لیکن پایا نہیں جاتا۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے۔

الجود والعول والعنقاء ثالث  
اسماء اشیاء فلم توجد ولم تکن

والصواب ان یحذف من التعریف قولہ علی الواحد بل لفظ الکی ایضاً فان القول علی کثیرین یعنی عنقاء ویقال عناء هو القول علی کثیرین متفقین بالحقیقۃ فی جواب ما هو و یرکون کل نوع مقولاً فی جواب ما هو بحسب الشریکۃ والخصوصیۃ معاً

ترجمہ:۔ اور صحیح یہ ہے کہ تعریف سے مصنف کے قول علی واحد کو بلکہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے کیونکہ مقول علی کثیرین اس سے مستغنی کر دیتا ہے اور کہا جائے کہ نوع وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقیقہ پر ما ہو کے جواب میں بولی جائے اس وقت ہر نوع ما ہو کے جواب میں بحسب الشریکۃ والخصوصیۃ معا بولی جائے گی۔

تشریح:۔ قولہ والصواب:۔ نوع کی مذکورہ تعریف پر جو اشکال وارد ہوا تھا اس عبارت سے اس کو دفع کیا جاتا ہے کہ حق یہ ہے کہ تعریف سے مصنف کے قول علی واحد کو حذف کر دیا جائے بلکہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے کیونکہ مقول علی کثیرین اس سے مستغنی کر دیتا ہے اس لئے کہ ظاہر ہے جو معنی کلی کا ہے وہی مقول علی کثیرین کا ہے پس لفظ کلی کو بیان کرنا فضول ہے۔ غالباً اسی وجہ سے امام رازی نے شیخ پر جہارت کیا ہے کہ وہ اپنی عبارت میں لفظ کلی کو زائد بیان کیا ہے۔ اگرچہ کچھ لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کلی کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں مقول علی کثیرین ہونے کی صلاحیت



ہو اور مقول علیٰ کثیرین کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کثیرین پر بالفعل بولی جائے ظاہر ہے بالفعل، بالقوہ کو مستغنی نہیں کر سکتا جب کہ میر صاحب کا بیان ہے تعریف میں تمام کلیات بالقوہ ہی مراد ہیں اس لئے کہ اگر مقول بالفعل مراد لیا جائے تو وہ مقہومات کلیہ جن کے افراد نہ خارج میں پائے جاتے ہیں اور نہ ذہن میں وہ سب کلیات کہ تعریف سے خارج ہو جائیں گی اسی وجہ سے یہاں بھی مقول علیٰ کثیرین سے مراد بالقوہ لیا جائیگا پس کل مقول علیٰ کثیرین دونوں کا مفہوم ایک ہوا لہذا پہلی توجیہ زیادہ بہتر ہوئی کہ مقول علیٰ کثیرین مستغنی ہے بیان کلی سے۔

المصنف لما اعتبر النوع في قوله في جواب ما هو بحسب الخارج قسمه الى ما يقال بحسب الشركة والخصوصية والى ما يقال بحسب الخصوصية المحضة وهو خروج عن هذا الفن من وجهين اما اولاً فلان نظر الفن عام يشمل المواد كلها فالخصيص بالنوع الخارج ينافي ذلك واما ثانياً فلان المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة هو عندهم المحدث بالنسبة الى المحدث وقد جعله من اقسام النوع

ترجمہ: اور مصنف نے جب اپنے قول فی جواب ما هو میں بحسب خارج کا اعتبار کیا تو انہوں نے نوع کو اس کی طرف تقسیم کیا جو شرکت اور خصوصیت کے اعتبار سے بولی جائے اور اس کی طرف جو خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے اور وہ اس فن سے دو اعتبار سے خارج ہونا ہے ایک یہ کہ فن کی نظر عام ہے جو تمام مادیات کو شامل ہے پس نوع خارجی کی تخصیص اس کے منافی نہیں دوسرا یہ کہ جو ماہو کے جواب میں خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے وہ قوم کے نزدیک حد ہے بنسبت محدود کے اور مصنف نے اس کو اقسام نوع سے قرار دیا ہے۔

تشریح: قولہ والمصنف: مصنف کی عبارت میں جو خطا واقع تھی ماقبل میں اس کو ہناک نظر سے واضح کیا گیا اور یہاں اس کے منشا خطا کو بیان کیا گیا ہے کہ مصنف نے باعتبار خارج نوع کی دو قسمیں کی ہیں ایک متعدد الاشخاص جو ماہو کے جواب میں بحسب الشركة والخصوصية بولی جاتی

ہے اور دوسری متحد الافراد جو ماہو کے جواب میں بحسب خصوصیت محضہ بولی جاتی ہے اور تعریف میں متحد الافراد کو داخل کرنے کے لئے مقول علیٰ واحد کا اضافہ کیا ہے جب کہ مناطقہ کے نزدیک ہر نوع بحسب شرکت و خصوصیت بولی جاتی ہے۔

قولہ وهو خروج: ہو کا مرجع اعتبار مصدر ہے جو اعتبار فعل میں مذکور ہے یعنی خارج کے اعتبار کرنے میں بدو طریقہ فن سے خارج ہو جانا ہے ایک یہ کہ فن کے مسائل عام ہیں جو تمام مادیات کو شامل ہیں۔ خواہ وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں۔ اور مصنف نے نوع کو خارجی کے ساتھ خاص کر دیا ہے جو عموم مسائل کے منافی ہے دو شرائط یہ کہ ماہو کے جواب میں جو بحسب خصوصیت محضہ بولی جاتی ہے۔ وہ مناطقہ کے نزدیک حد ہے جب کہ مصنف نے اس کو نوع میں شمار کیا ہے جو اقسام مفرد سے ہے۔

قال وإن كان الثاني فإن كان تمام الجزء المشترك بينهما وبين نوع آخر فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة ويسمى جنساً أو سبواً بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو

ترجمہ: اور مصنف نے کہا کہ اگر ثانی ہے تو اگر وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جز مشترک ہو تو وہ ماہو بحسب شرکت محضہ کے جواب میں بولی جائے گی اور اس کو جنس کہا جائے جس کا تعریف مناطقہ نے اس طرح کی ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جائے۔

تشریح: بیانہ وان كان: کلیات خمسہ کے حصہ میں جو ماقبل میں گذرا کہ کلی اپنے افراد کی ماہیت کا عین ہے یا داخل ہے یا خارج اول کی تفصیل چونکہ گذر چکی اس لئے اب دوسرے کو بیان کیا جاتا ہے کہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت کا داخل یعنی جز ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جز مشترک ہے یا نہیں اگر تمام جز مشترک ہے تو وہ جنس ہے جو ماہو کے بحسب



شرکت محض کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

بیانہ بینہا و بین نوع آخر: یعنی جنسیت کا مدار جزو کا مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام  
 مشترک ہونا ہے عام ہے کہ وہ جزو ہر اس امر کے لئے بھی تمام مشترک ہو جو اس جنس میں شریک ہے یا تمام  
 مشترک نہ ہو اور وہ اس لئے کہ نوع آخر فرس کو شامل ہے جب کہ انسان کے ساتھ لحاظ کیا جائے  
 تو حیوان، مابیت انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک ہے اس کے باوجود وہ انسان اور ہر اس امر  
 مثلاً بیل کے درمیان تمام مشترک ہے جو اس جنس حیوانیت میں شریک ہے پس حیوان جنس قریب  
 ہوا۔ جو شامل ہے جسم نانی کو کیونکہ جسم نانی مابیت اور نوع آخر مثلاً شجر و نبات کے درمیان تمام  
 مشترک ہے۔ جو جسم نانی کا تمام مشترک ہونا جنس ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ لیکن وہ مابیت اور ہر  
 اس امر کے درمیان تمام مشترک نہیں جو اس جنس یعنی جسم نانی میں شریک ہے کیونکہ اس تمام میں سے جو اس  
 مابیت میں شریک ہے فرس ہے اور جسم نانی انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک نہیں اس لئے اس  
 کو جنس بعید قرار دیا گیا۔ جو جسم مطلق کو شریک ہے لہذا وہ مابیت انسان اور نوع آخر مثلاً حمار کے درمیان  
 مشترک ہے جو جنس ہونے کو ثابت کرتا ہے لیکن وہ مابیت انسان اور ہر اس امر کے درمیان تمام مشترک  
 نہیں جو اس جنس میں شریک ہے کیونکہ ان تمام میں سے جو اس مابیت میں شریک ہے وہ فرس ہے اور  
 جسم مطلق ان دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں۔ اور وہ شامل ہے جو ہر کو کیونکہ جو ہر مابیت انسان  
 اور عقول عشرہ کے درمیان تمام مشترک ہے لیکن وہ مابیت اور ہر اس امر کے درمیان تمام مشترک نہیں  
 جو ہر میں شریک ہے کیونکہ ان تمام میں سے جو انسان کے شریک ہے فرس ہے پس اول جنس ہونے کو  
 ثابت کرتا ہے اور دوم جنس قریب ہونے کو نفی کرتا ہے لہذا خارج کا قول "نوع آخر" تمام مذکورہ  
 انواع کو شامل ہے اس وجہ سے کہ وہ تمام اجناس کو شامل ہے خواہ وہ بعید ہوں یا قریب۔

أَقُولُ الْكَلِمَةُ الَّتِي هِيَ جُزْءُ الْمَاهِيَةِ مُخَصَّرَةٌ فِي جِنْسِ الْمَاهِيَةِ وَفَصْلُهَا الْأَنْتَرَامَاتُ الْيَكُونُ تَمَامُ  
 الْجُزْءِ الشَّرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ أَوْ لَا يَكُونُ

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ وہ کلمہ جو جزو مابیت ہے جنس مابیت اور فصل مابیت میں سے  
 منحصر ہے کیونکہ وہ یا تو مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزو مشترک ہوگی یا نہ ہوگی۔

تشریح: قولہ الکلمۃ الذی: یعنی وہ کلمہ جو دو قسموں میں منحصر ہے وہ مطلق کلمہ نہیں بلکہ وہ  
 ہے جو مابیت کا جزو اور اس پر محمول ہو کیونکہ مابیت پر محمول کلمہ ہی ہوتی ہے۔ جزو نہیں چنانچہ کہا  
 جاتا ہے۔ الفرس حیوان اور الانسان ناطق نہ کہ الانسان زید یا بکر اور جزو سے مراد جس طرح جزو محمول  
 دکلی ہے اسی طرح مابیت سے مراد بھی مابیت کلیہ ہے۔ اور مابیت پر الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے  
 یعنی مابیتہ الافراد۔

قولہ لانہ اما جزو مابیت دو قسموں یعنی جنس و فصل پر منحصر ہے، دعویٰ ہے دلیل  
 اس کی یہ ہے کہ جزو مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے  
 اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے۔ لہذا یہ حصہ عقلی ہے جو اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے اور وہ مفید  
 یقین ہوتا ہے۔

قولہ بین نوع آخر: متن اور شرح دونوں میں لفظ نوع کو بصیغہ واحد بیان کیا گیا ہے جب  
 کہ انواع بصیغہ جمع بیان کرنا چاہیے کہ کلمہ دو ہی نوع نہیں بلکہ بہت سی انواع ہوتی ہے۔ نوع بصیغہ واحد  
 بیان کرنے کی وجہ یہ کہ تحقق جنسیت کے لئے جو مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہونا ضروری  
 ہے اس میں نوع بصیغہ واحد ہی کافی ہے ورنہ ظاہر ہے جزو مابیت کبھی مابیت اور دوسرے دو یا چند  
 انواع کے درمیان تمام مشترک ہوتا ہے۔ اس مقام پر یہ سوال ہو سکتا ہے نوع کی دو قسمیں ہیں نوع  
 حقیقی اور نوع اضافی لہذا یہاں نوع آخر سے مراد کونسی نوع ہے؟ اگر مراد نوع حقیقی ہے تو یہ لازم آئے  
 گا کہ جسم مطلق بایں حیثیت کہ وہ حیوان اور جماد کے درمیان تمام مشترک ہے۔ وہ جنس ہے اور اگر  
 مراد نوع اضافی ہے تو اب تک اس کا بیان نہ ہو سکا ہے۔ اس لئے یہ بیان کرنا چاہیے ان کا تمام المشترك  
 بین الماہیہ وغیرہ۔ جواب یہ کہ نوع سے مراد نوع حقیقی ہے اور بحالت مذکورہ جسم مطلق پر یہ صادق  
 ہے کہ وہ مابیت اور نوع حقیقی کے درمیان تمام مشترک ہے اگرچہ وہ اس حیثیت سے صادق  
 نہیں۔



وَالْمَرَادُ بِتَمَامِ الْجُزْءِ الشَّرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ الْجُزْءِ الشَّرَكِ الَّذِي لَا يَكُونُ  
وَمَا وَهُوَ جُزْءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا أَيْ جُزْءٌ مُشْتَرَكٌ لَا يَكُونُ جُزْءَهُ شَرَكٌ خَارِجًا عَنْهُ  
بَلْ كُلُّ جُزْءٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسُ ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ جُزْءٌ مِنْهُ كَالْحَيَوَانِ فَإِنَّهُ  
تَمَامُ الْجُزْءِ الشَّرَكِ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ إِذَا لَمْ يَكُنْ جُزْءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا إِلَّا وَهُوَ إِمَّا  
نَفْسُ الْحَيَوَانِ أَوْ جُزْءٌ مِنْهُ كَالْجَوْهَرِ وَالْجَسْمِ النَّائِي وَالْحَدِّسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْإِلَهَادِ  
وَكُلٌّ مِنْهَا وَإِنْ كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ تَمَامُ الشَّرَكِ بَيْنَهُمَا بَلْ  
بَعْضُهُ وَإِنَّمَا يَكُونُ تَمَامُ الشَّرَكِ هُوَ الْحَيَوَانُ الْمُشْتَرَكُ عَلَى الْكُلِّ

ترجمہ: اور ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام شریک سے مراد وہ جزو مشترک ہے  
جو اس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان جزو مشترک نہ ہوں یعنی جزو مشترک الیا جزو مشترک نہ ہو جو اس  
سے خارج ہو بلکہ ان دونوں کے درمیان جزو مشترک یا تو بعضیت وہی جزو ہو یا اس جزو مشترک کا جزو  
ہو چنانچہ حیوان کہ وہ انسان اور فرس کے درمیان تمام جزو مشترک ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے  
درمیان کوئی جزو مشترک نہیں مگر یہ کہ وہ یا تو نفس حیوان ہے یا اس کا جزو ہے جیسے جوہر و جسم نائی  
و حساس اور متحرک بالارادہ اور ان میں سے ہر ایک اگرچہ انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہے مگر وہ  
ان میں تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہے۔ تمام مشترک وہ صرف حیوان ہے جو کل کو شامل ہے۔

تشریح: قولہ والمراد: یعنی ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک سے مراد وہ جزو  
ہے جس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان کوئی جزو مشترک نہ ہو لہذا اگر دو شئی کے درمیان ایک جزو  
مشترک ہو تو وہ جزو ان دونوں شئی کا تمام مشترک ہے چنانچہ روح و حجر کے درمیان صرف جوہری جزو  
مشترک ہے لہذا روح و حجر کے درمیان جوہر تمام مشترک ہوا یعنی دو شئی کے درمیان اگر چند احبذاء  
مشترک ہوں تو جوہر ہاقی تمام احبذاء کا جامع ہو تو وہ دونوں شئی کا تمام مشترک ہوا۔ چنانچہ انسان  
و فرس کے درمیان جوہر جسم نائی، حساس متحرک بالارادہ، حیوان اجزاء مشترک ہیں لیکن ان میں سے صرف  
حیوان ایک الیا جزو ہے جو باقی تمام احبذاء کا مجموعہ ہے پس انسان و فرس کے درمیان صرف حیوان ہی

تمام مشترک ہوا۔

قولہ لا یكون وما عدا: وراء اصل ووری بری کا مصدر بمعنی ستر یعنی چھپانا ہے اور وہ  
مضاف ہوتا ہے کبھی فاعل کی طرف اور کبھی مفعول کی طرف۔ اگر مضاف ہو فاعل کی طرف تو وہ قدام یعنی آگے  
کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کہ جو چیز آگے ہوتی ہے وہ سامہ ہوتی ہے چنانچہ جب وراء زید بمعنی قدام  
کہا جائے۔ تو اس کا معنی ہوگا السدی یواری زیداً۔ قرآن کریم میں ہے ومن وراءهم جهنم اور اگر مضاف مفعول  
کی طرف ہو تو خلف یعنی پیچھے کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کہ جو چیز پیچھے ہوتی ہے ظاہر ہے وہ مستور ہوتی  
ہے لہذا لفظ وراء ظرف مکان لازم النظریۃ ہے اور اضاہد اس سے ہے یعنی خلف بمعنی پیچھے اور قدام بمعنی  
آگے دونوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے جب کہ اکثر ظرف یعنی خلف کے معنی میں مستعمل ہے اور کبھی سوئی کے معنی  
میں بھی ہوتا ہے جیسے فن ابتغی وراء ذلك یعنی جو شخص اس کے سوا تلاش کرے۔ شارح کی عبارت سے  
ظاہر ہے کہ معنی ظرفی یہاں مراد نہیں بلکہ اسمی ہے یعنی وراء بمعنی غیر مراد ہے یعنی لا یكون غیرہ جزو مشترک  
لیکن اس تقدیر پر غیر کو خارج کے ساتھ خاص کرنا لازم آتیگا یعنی لا یكون غیرہ جزو مشترک لا یكون جزو مشترک خارجاً عنہ  
بعض شارحین نے اس تقدیر پر یہ قیاحت بیان کی ہے کہ لفظ وراء کے ساتھ تفسیر کھراس کو معنی غیر پر حمل اور معنی غیر کو  
خارج پر حمل استعمال ہوتا ہے۔

قولہ ای جزء مشترك: یہ تفسیر الجزو المشترك الذی کی ہے یہ بھی ممکن ہے جزو مشترک  
بہما کی ہو جب کہ میر سید شریف نے احتمال اول کا قول کیا ہے لیکن اگر قرب اور اس امر پر غور کیا جائے کہ  
مفسر اور مفسر دونوں نکو ہیں تو اس سے احتمال دوم کی تائید ہوتی ہے۔

قولہ نفس ذلك الجزء: یعنی تمام مشترک وہ جزو ہے کہ اس کے علاوہ ماہیت  
اور نوع آخر کے درمیان کوئی دوسرا الیا جزو مشترک نہ ہو جو اس جزو مشترک سے خارج ہو بلکہ تنہا وہی جزو مشترک ہو  
اور اگر کوئی دوسرا جزو مشترک بھی ہو تو وہ اس جزو مشترک کا جزو ہو چنانچہ حیوان کہ وہ انسان و  
فرس کے درمیان تمام جزو مشترک ہے اور دوسرا کوئی جزو ان کے درمیان مشترک نہیں اور اگر کوئی مشترک  
ہے بھی تو وہ حیوان ہی کا جزو ہے مثلاً جوہر جسم نائی، حساس متحرک بالارادہ کہ ان میں سے ہر ایک اگرچہ  
انسان و فرس کے درمیان مشترک ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ حیوان کا جزو ہے لہذا حیوان تمام  
مشترک ہوا۔



قولہ الا انکاء :- یعنی انسان و فرس کے درمیان جو ہر جسم نانی، حساس، متحرک بالارادہ  
تمام جز مشترک نہیں اس لئے کہ تمام جز مشترک وہ جز ہے جس کے علاوہ کوئی جز مشترک نہ ہو اور جو ہر  
جسم نانی وغیرہ اس طرح نہیں ہے پس وہ تمام جز مشترک نہیں بلکہ جز مشترک ہیں کیونکہ تمام جسم مشترک  
صرف حیوان ہے جو کل کو شامل و عام ہے۔

وہ بما یقال المراد بشام المشترك مجموع الأجزاء المشتركة بينهما كالحیوان فإنه مجموع  
الجوهر والجسم النانی والحساس والمتحرك بالارادة وهی أجزاء مشتركة بین  
الإنسان والفرس وهو منقوض بالجناس البسطة كالجوهر لأنه جنس عال ولا  
يكون له جزء حتى یصح أنه مجموع الأجزاء المشتركة فيجاءت أسئلة وهذا الكلام  
وقع فی البین فلنرجع إلى ما كنا فیہ

ترجمہ: اور کبھی کہا جاتا ہے کہ تمام مشترک سے مراد ان اجزاء کا مجموعہ ہے جو مابیت اور نوع  
آخر کے درمیان مشترک ہوں جیسے حیوان کہ وہ جو ہر و جسم نانی و حساس و متحرک بالارادہ کا مجموعہ  
ہے اور وہ سب اجزاء ہیں جو انسان و فرس کے درمیان مشترک ہیں اور وہ قول منقوض ہے جناس  
بسطة سے جیسے جو ہر کہ وہ جنس عالی ہے اور اس کے لئے کوئی جز نہیں یہاں تک کہ یہ صحیح ہو کہ وہ اجزاء  
مشترک کا مجموعہ ہے پس ہماری عبارت درست رہے اور یہ گفتگو درمیان میں واقع ہوئی پس ہم کو  
اس امر کی طرف رجوع کرنا چاہیے جس میں ہم تھے۔

تشریح: قولہ وہ بما یقال :- تمام مشترک کا معنی جو ماقبل میں گذرا جو ہر کا تھا لیکن  
امام رازی نے اس کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ تمام مشترک سے مراد ان کے اجزاء کا مجموعہ ہے جو مابیت اور  
نوع کے درمیان مشترک ہو چنانچہ حیوان کہ وہ مجموعہ ہے جو ہر جسم نانی، حساس اور متحرک  
بالارادہ کا اور وہ کل اجزاء ہیں جو انسان و فرس کے درمیان مشترک ہے۔  
قولہ وهو منقوض :- ہو کا مرجع قول مذکور ہے یعنی تمام مشترک سے مراد اجزاء مشترک

کا مجموعہ ہے۔ اور وہ اجناس بسطة مثلاً جو ہر سے منقوض ہے کیونکہ جو ہر جسم مطلق کا جز ہے  
جو تمام مشترک ہے اور بسطة یعنی اس کا کوئی جز نہیں کیونکہ وہ جنس عالی ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہیں  
ہوتی ہے لہذا تمام مشترک اجزاء مشترک کا مجموعہ نہ ہوا بلکہ وہ جز ہو جو مابیت اور نوع آخر کے  
درمیان الیا جز مشترک ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جز مشترک نہیں چنانچہ جو ہر انسان اور نوع  
آخر کے درمیان الیا جز مشترک ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جز مشترک نہیں۔ اس نقص کا  
مثلاً بالفاظ تمام ہے جس کو مجموعہ کے معنی میں مراد لیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاسکتا ہے کہ اجزاء  
مشترک کے مجموعہ کو جو تمام کہا گیا ہے اس سے مراد عام ہے کہ حقیقتہً ہو یا حکماً یا بس معنی کہ کوئی جز مشترک  
اس سے خارج نہ ہو۔ اس کی نظیر علت غائیہ کی تعریف می مایوقوف علیہ الشیء ہے جو علت بسطة  
کو بھی شامل ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ عقل اول کے لئے علت تامہ بسطة ہے جس کا جز نہیں  
ہوتا ہے۔

قولہ وهذا الكلام :- یعنی یہ کلام اجزاء دلیل کے درمیان واقع ہے کیونکہ ماقبل میں جز  
مابیت کو جنس و فصل کے درمیان منحصر ہونے کی دلیل جاری ہے جو دو مقدموں پر مشتمل ہے جن میں سے  
ایک مقدمہ شرطیہ متصلہ ہے اور دوسرا دو شرطیہ متصلہ پہلا مقدمہ یعنی جز المابیتہ اما ان یقول  
تمام جز مشترک بین المابیتہ و بین نوع آخر او لایکون اور دوسرا مقدمہ یعنی جز المابیتہ ان  
کان تمام الجز مشترک بین المابیتہ و بین نوع آخر فهو الجنس والا فهو الفصل۔ مقدمہ اول میں  
جو کہ تمام مشترک مذکور ہے جو محتاج بیان ہے۔ اس لئے اس کو واضح کرنے کے لئے دو قول مقدموں  
کے درمیان اس کی دو تفسیر بیان کی گئیں۔

فبقول جز المابیتہ ان کان تمام الجز مشترک بین المابیتہ و بین نوع آخر فهو الجنس  
والا فهو الفصل اما الاول فلان جز المابیتہ اذا کان تمام الجز مشترک بینہا و بین نوع  
آخر یكون مقولاً فی جواب ما هو بحسب الشریکة المحضة لأنه اذا استدل عن المابیتہ وذلك  
النوع کان المطلوب تمام المابیتہ المشتركة بینہما وذلك الجز و اذا فرد المابیتہ بالو



لَمْ يَصْلَحْ ذَلِكَ الْجَزْءُ لِأَنَّهُ يَكُونُ مَقُولًا فَالْجَوَابُ لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ هُوَ تَمَامُ الْمَاهِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ  
وَالْجَزْءُ لَا يَكُونُ تَمَامَ الْمَاهِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ أَذْهُوَ مَا يَتَرَكَّبُ الشَّيْءُ مِنْهُ وَعَنْ غَيْرِهِ فَلِذَلِكَ  
الْجَزْءُ إِنَّمَا يَكُونُ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الشَّرْكَاءِ فَقَطْ وَلَا نَعْنِي بِالْجِنْسِ الْأَهْلِيَّ  
كَالْحَيَوَانَ فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ الْجَزْءَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ مَاهِيَةِ الْإِنْسَانِ وَلَوْ أَنَّ آخَرَ كَالْفَرَسِ مِثْلًا  
حَتَّى إِذَا سَأَلْنَا عَنْ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ بِمَا هُمَا كَانَ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ مَاهِيَةِ الْإِنْسَانِ  
بِالسُّوَالِ لَمْ يَصْلَحْ لِلْجَوَابِ الْحَيَوَانَ لِأَنَّ تَمَامَ مَاهِيَتِهِ الْحَيَوَانَ النَّاطِقُ لَا الْحَيَوَانَ  
فَمَطْطَا

ترجمہ: پس ہم کہتے ہیں کہ جزء ماہیت اگر تمام مشترک ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان  
تو وہ جنس ہے ورنہ تو وہ فصل ہے بہر حال اول اس لئے کہ جزء ماہیت جب تمام مشترک ہو ماہیت  
اور نوع آخر کے درمیان تو وہ ماہو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے بولا جائے گا کیونکہ جب  
ماہیت اور اس نوع کے متعلق سوال کیا جائے تو مطلوب تمام ماہیت مشترکہ ہوگا اور وہ بھی جزء  
ہے اور جب تنہا ماہیت کے متعلق سوال ہو تو یہ جزء جواب میں بولے جانے کے لائق نہ ہوگا کیونکہ  
اس وقت مطلوب تمام ماہیت مختصہ ہے اور جزء تمام ماہیت مختصہ نہیں ہوتا اس لئے کہ جزء وہ ہوتا ہے  
کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو پس وہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے ماہو کے جواب میں  
بولا جائے گا اور جنس سے ہم ہی مراد لیتے ہیں جیسے حیوان کہ وہ کمال جزء مشترک ہے ماہیت انسان  
اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان یہاں تک کہ جب انسان اور فرس کے متعلق ماہو کے ذریعہ  
سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا اور جب تنہا انسان کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب حیوان نہیں  
ہو سکتا کیونکہ انسان کی تمام ماہیت حیوان ناطق ہے نہ کہ صرف حیوان۔

تشریح: قولہ فنقول: یعنی جب تمام مشترک اور اس کے متعلقات کے ذکر سے فائدہ  
ہو چکے تو اب اصل بحث کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کہ جزء ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام  
مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے اور اگر تمام مشترک نہیں تو وہ فصل ہے لہذا

جنس وہ جزء ماہیت ہوئی جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو اور فصل وہ جزء ماہیت ہوئی جو  
ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو۔

قولہ والا فہو: والا چونکہ باعتبار ترکیب شرط ہے اور فہو الفصل اس کی جزاء اصل عبارت  
یہ ہے والہٰذا لیکن تمام الجزء المشترك بین الماهیتین و بین النوع آخر فہو الفصل یعنی وہ جزء اگر ماہیت  
اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو تو فصل ہے اور نفی چونکہ یہاں مقید پر واقع ہے اس لئے  
اس کا تعلق ہر جزء کے ساتھ ہوگا پس وہ جزء جو تمام مشترک نہیں عام ہے وہ قطعاً مشترک نہ ہو چنانچہ  
ناطق کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان قطعاً مشترک نہیں۔ یا مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں  
لہذا وہ فصل ہے۔

قولہ اما الاول: شق اول کو جنس کیوں کہا جاتا ہے؟ اس عبارت سے اس کی دلیل  
بیان کی جاتی ہے کہ جنس جو کثیرین مختلفین پر ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے وہ جزء ماہیت ہے جو ماہیت  
اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوتا ہے کیونکہ جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے  
وہ ماہو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے محمول ہوتی ہے چنانچہ جب ماہیت اور اس نوع کے متعلق  
سوال کیا جائے تو مطلوب تمام ماہیت مشترکہ ہوتا ہے۔ اور وہ بھی جزء ہے اور جب صرف ماہیت  
سے متعلق سوال کیا جائے۔ تو وہ جزء جواب میں محمول ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اس وقت  
مطلوب تمام ماہیت مختصہ ہو جاتا ہے اور وہ جزء تمام ماہیت مختصہ نہیں بلکہ مشترک ہے اس  
لئے کہ جزء وہ ہوتا ہے کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو لہذا وہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے  
ماہو کے جواب میں محمول ہوگا اور ظاہر ہے جنس سے ہی مراد ہے چنانچہ حیوان کہ وہ ماہیت انسان  
اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان کمال جزء مشترک ہے لہذا انسان اور فرس سے متعلق ماہو  
کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا اور اگر صرف انسان سے متعلق سوال کیا جائے تو وہ  
جواب کی صلاحیت نہیں رکھ سکے گا۔ کیونکہ اس کی ماہیت حیوان ناطق ہے صرف حیوان نہیں۔

قولہ اذہو: ہو ضمیر مرفوع کا مرجع جزء ہے اور الا ہذا میں ہذا کا اشارہ الیہ ماکان  
مقولا فی جواب ماہو بحسب الشریک ہے۔ اس عبارت سے اس امر کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ جزء



ماہیت تمام ماہیت مشترک ہوتی ہے تمام ماہیت مختصہ نہیں خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ شئی جو کہ جزو ماہیت اور اس کے غیر سے مرکب ہوتی ہے جیسے انسان کا جزو حیوان ہے تو انسان مرکب ہے حیوان اور ناطق سے تو جزو ماہیت جو مثلاً حیوان ہے وہ ماحو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے ہی محمول ہوگا ماہیت مختصہ کے لحاظ سے نہیں۔

وَرَسْمُهُ فَإِنَّهُ كَقَوْلِ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ فَلَفْظُ الْكَلِمَةِ مُتَدْرِكٌ وَالْقَوْلُ عَلَى كَثِيرِينَ جَنْسٌ لِلْخَمْسَةِ وَخِجْرٌ بِالْكَثِيرِينَ الْجَزْئِي لِأَنَّهُ مَقُولٌ عَلَى وَاحِدٍ فَيَقَالُ لِهَذَا زَيْدٌ وَبِقَوْلِنَا مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ يَخْرُجُ النُّوعُ لِأَنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَبِجَوَابِ مَا هُوَ يَخْرُجُ الْكَلِمَاتُ الْبَيِّنَاتُ أَعْنَى الْخَامَةِ وَالْفَصْلِ وَالْعَرْضِ الْعَامِ

ترجمہ: — اور مناطق نے جنس کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماحو کے جواب میں محمول ہو پس لفظ کلی مستدرک ہے اور مقول ملی کثیرین کلیاتِ فرہ کے لئے جنس ہے اور لفظ کثیرین سے جزئی خارج ہوگئی۔ کیونکہ جزئی ایک پر محمول ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زید زید اور ہمارے قول مختلفین بالحقائق سے نوع نکل گئی۔ کیونکہ نوع متفقین بالحقائق پر ماحو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور فی جواب ماحو سے باقی کلیات یعنی خاصہ اور فصل اور عرض عام خارج ہو گئے۔

تشریح: قولہ ورسمہ: جنس کا معنی جو ماقبل میں گذرا کہ درکہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اگر تمام مشترک ہو جو ماحو کے جواب میں باعتبار شرکت محضہ بولی جاتی ہے اس کا ماحو حاصل بعینہ وہ ہے جس کو مناطق نے بیان کیا ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماحو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ جنس کے اس معنی کو رسم سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ کہ حد وہ ہوتی ہے جو جنس قرہ اور فصل قرہ سے مرکب ہو اور یہاں لفظ کلی جنس قرہ تو ہو سکتی ہے لیکن دوسرے الفاظ مثلاً مقول

علی کثیرین وغیرہ فصول نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے عوارض ہیں کیونکہ شئی پر محمول شئی کی حقیقت تام ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا محمول ہونا جنس اور فصل اور نوع کے لئے فصل نہیں ہو سکتا کیونکہ فصل ماہیت کا جزو ہوتی ہے اور محمول ہونا ماہیت تام ہونے کے بعد عارض ہوتا ہے تو وہ تعریف بالخاصہ ہوتی اور تعریف بالخاصہ جو کہ رسم کہلاتی ہے اس لئے اس تعریف کو رسم سے تعبیر کیا گیا۔

قولہ فلفظ الکلی: اس عبارت سے جنس کے معنی کجامع و مانع ہونے کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں لفظ مقول بمنزلہ جنس ہے جو کلیاتِ فرہ اور جزئی کو بھی شامل ہے البتہ لفظ کلی مستدرک و بیکار ہے جیسا کہ اس کی وجہ نوع کی تعریف میں گذری اور لفظ کثیرین فصل بعید بدو مرتبہ ہے جس سے جزئی حقیقی خارج ہو جاتی ہے کیونکہ جزئی حقیقی ایک پر بولی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زید زید و ذلک بکثر اور مختلفین بالحقائق فصل بعید بیک مرتبہ ہے جس سے نوع خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر بولی جاتی ہے اور جواب ماحو فصل قرہ ہے جس سے باقی تینوں کلیات یعنی فصل و خاصہ و عرض عام خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ تینوں ماحو کے جواب میں محمول نہیں ہوتے۔

قولہ المقول علی کثیرین: مقول کے ساتھ علی کثیرین کلیاتِ فرہ کے لئے بمنزلہ جنس ہے اور علی کثیرین بمنزلہ فصل ہے جس سے جزئی حقیقی خارج ہو جاتی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ علی کثیرین کا ذکر مقول کے بیان صلہ کے لئے ہے فصل کے لئے نہیں۔ اس لئے کہ جزئی کے مقول ہونے میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ آگے مذکور ہے اور اخرج چونکہ فرہ دخول ہوتا ہے اس لئے جزئی حقیقی جب مقول میں داخل ہی نہیں تو علی کثیرین سے اس کو خارج کرنا فصول ہے۔

قولہ لانه مقول علی واحد: جزئی حقیقی کے محمول ہونے میں اختلاف ہے محقق دو اشیاء اور محب اللہ بہاری جواز کے قائل ہیں۔ شیخ نے ارشادات کے متعدد مقامات پر حمل جزئی کے صحیح ہونے کی تصریح کی ہے اور مصنف سے بھی اس کی صحت منقول ہے۔ لیکن علامہ تفتازانی نے شرح تلخیص میں احوالِ مسند کے بیان میں یہ تحریر کیا ہے کہ مناطق کے نزدیک جزئی حقیقی کبھی بھی محمول نہیں ہوتی اور سید شریف کا کہنا ہے کہ جزئی حقیقی جو واحد پر محمول ہوتی ہے وہ بظاہر ہے کیونکہ حقیقتہً وہ کسی شئی پر محمول نہیں ہوتی ہے کیونکہ حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ضروری ہے



اس لئے کہ حمل ایک نسبت ہے جو متبیین کو مقضی ہوتی ہے پس جزئی حقیقی اگر محمول ہو تو دو محال سے خالی نہیں آیا وہ اپنی ذات پر محمول ہوگی یا غیر پر؛ ظاہر ہے وہ اپنی ذات پر محمول نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اس تقدیر پر من کل الوجوه اتحا لازم آئے گا جو منوع ہے نیز اس سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا اور غیر پر بھی محمول نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ غیر میں من کل الوجوه مغایرت ہے لیکن مثلاً بذریعہ وغیرہ میں جو محمول ہے وہ بظاہر ہے حقیقہ محمول مفہوم کلی ہے۔ کیونکہ ہذا سے اگرچہ شخص معین کی طرف اشارہ ہے لیکن زید وہی شخص معین مراد نہیں بلکہ مسمیٰ زید یعنی ہذا مسمیٰ زید یا صاحب اسم زید پس وہ مفہوم کلی ہے اگرچہ اس کا انحصار شخص واحد میں فرض کر لیا گیا ہے۔ جو لوگ حمل جزئی کے صحیح ہونے کا قول کرتے ہیں وہ تغایر کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں۔ ذاتی و اعتباری۔ اور جن چیزوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوا ان میں حمل جائز ہے چنانچہ ہذا کاتب وضاحت وغیرہ میں جو ہذا کا مصداق ہے وہی کاتب وضاحت کا مصداق ہے لہذا مصداق کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد ہے اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر۔ کیونکہ جزئی کے مختلف اوصاف ہو سکتے ہیں تو موضوع کی طرف ایک صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور محمول کی جانب دوسری صفت کا اس طرح سے دونوں میں تغایر ثابت ہو جائے گا جس سے حمل درست ہو جائے گا۔

قَالَ وَهُوَ قَرِيبٌ إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنِ لُغْظِ مَا يَشَارِكُهَا فِيهِ عَيْنُ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ كُلِّ مَا يَشَارِكُهَا فِيهِ كَالْحَيَوَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَبَعِيدٌ إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنْهَا وَعَنِ لُغْظِ مَا يَشَارِكُهَا فِيهِ غَيْرَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ لُغْظِ آخَرٍ وَيَكُونُ هُنَاكَ جَوَابًا إِنْ كَانَ بَعِيدًا بِمِثْلِ وَاحِدَةٍ كَالْحَيَوَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ ثَلَاثَةُ أَجْوَابٍ إِنْ كَانَ بَعِيدًا بِمِثْلَيْنِ كَالْحَيَوَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ ثَلَاثُ مَرَاتِبٍ كَالْحَيَوَانِ وَ عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ

ترجمہ: \_\_\_\_\_ مصنف نے فرمایا کہ وہ یعنی جنس قریب ہے اگر ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت

فی الجنس سے جواب ہو بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت فی الجنس کا ہے چنانچہ حیوان بنسبت انسان کے یا جنس بعید ہے اگر ماہیت اور بعض مشارکات فی الجنس سے جواب ہو علاوہ اس جواب کے جو اس ماہیت اور بعض آخر کا ہے اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید بیک مرتبہ ہو جیسے جسم نانی بنسبت انسان کے اور تین جواب ہوں گے اگر جنس بعید دو مرتبہ ہو جیسے جسم اور چار جواب ہوں گے اگر جنس بعید تین مرتبہ ہو جیسے جوہر و علی ہذا القیاس۔

تشریح: \_\_\_\_\_ بیحانہ و هو قریب: تعریف جنس کے تفصیلی بیان کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں جنس قریب اور جنس بعید اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ جو ضمیر مرفوع کا مرجع جنس ہے وہ ترکیب میں جزا مقدم ہے ان کا ان الجواب الخ شرط مؤخر کی اسی طرح ہو بعید بھی جزا مؤخر ہے ان کا ان الجواب الخ شرط مؤخر کی حیزا پر فاکہ داخل نہ ہونے کی وجہ شرط پر اس کی تقدیم ہے کیونکہ جزا پر دخول فاکہ لئے شرط کا اس پر مقدم ہونا ضروری ہے۔

بیحانہ و بعید: بعید کا عطف قریب پر ہے اصل عبارت یہ ہے وهو بعید خلاصہ یہ کہ جنس قریب کسی ماہیت کی وہ ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں ہمیشہ وہی جنس واقع ہو جیسے شجر کے لئے جسم نانی اور حجر کے لئے جسم مطلق جنس قریب ہے اور جنس بعید کسی ماہیت کی وہ ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں بھی وہ جنس واقع ہوگی دوسری دوسری جنس جیسے شجر کے لئے جسم مطلق اور حجر کے لئے جوہر جنس بعید ہے اور جنس بعید میرا نہ متعذر جوابات ہوتے ہیں اس لئے اگر اس میں دو جواب ہوں تو وہ جنس بعید تین مرتبہ واحد ہوتی ہے جیسے جسم نانی بنسبت انسان کے کہ الانسان والفرس ماہما کہا جائے تو ایک جواب حیوان آتا ہے اور الانسان والشجر ماہما کہا جائے تو دوسرا جواب جسم نانی آتا ہے اور اگر جواب تین ہوں تو وہ جنس بعید تین مرتبہ کہلاتی ہے جیسے جسم مطلق بنسبت انسان کے کہ الانسان والحمار ماہما کہا جائے تو ایک جواب حیوان آئے گا اور اگر الانسان والشجر ماہما کہا جائے تو دوسرا جواب جسم نانی آئے گا اور اگر الانسان والحمار ماہما کہا جائے تو تیسرا جواب جسم مطلق آئے گا اور اگر جواب چار ہوں تو جنس بعید تین مرتبہ ثالثہ کہلاتی ہے



مبتدیان کی آسانی کے لئے ان کی مثالیں بیان کرتے ہیں اور ترتیب کلیات کو ان ہی مثالوں کے ذریعہ واضح کرتے ہیں جیسا کہ تفصیل آگے درج ہے۔

قولہ فوضوا الانسان: جنس کے گزشتہ تفصیلی بیان سے چونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ ماہیت واحدہ کے لئے متعدد جنسیں ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ انسان کی جنس حیوان بھی ہے اور جسم نائی جسم مطلق اور جوہر بھی اور یہ معلوم ہے کہ حیوان جسم نائی سے خاص ہے اور جسم نائی جسم مطلق ہے اور جسم مطلق جوہر سے خاص ہے اور خاص نیچے ہوتا ہے اور عام اوپر تو جب کسی ماہیت کے لئے متعدد جنسیں ہو سکتی ہیں تو ان میں جو جنس سب سے نیچے ہو وہ اس ماہیت کی جنس قریب ہے اور جنس قریب سے اوپر والی جنس اس ماہیت کی جنس بعید ہے مثلاً انسان کی جنس قریب حیوان ہے کیونکہ انسان کی تمام جنسوں میں حیوان سب سے نیچے اور سب سے خاص ہے پھر انسان کی جنس بعید جسم نائی ہے اس لئے کہ جسم نائی حیوان سے اوپر و عام ہے اور جب انسان کے لئے جسم نائی، جنس بعید ہے تو اس کے لئے جسم مطلق بدرجہ اولیٰ جنس بعید ہو گا کیونکہ وہ جسم نائی سے اوپر ہے اور یونہی انسان کے لئے جوہر بھی جنس بعید ہے اس لئے کہ وہ جسم مطلق سے اوپر ہے۔

وَإِذَا انْتَقَشَ هَذَا عَلَى حَقِيقَةِ الظَّاهِرِ فنقول الجنس اما قريب أو بعيد لأنه إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشتركها في ذلك الجنس عين الجواب عنها وعن جميع مشاركتها فيه فهو القريب فإنه الجواب عن السؤال عن الإنسان والفرس وهما الجواب عنه وعن جميع الأنواع المشتركة للإنسان في الحيوانية إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض مشاركتها في ذلك الجنس غير الجواب عنها وعن البعض الآخر فهو البعيد كالجسم النائي فإن النباتات والحيوانات تشارك الإنسان فيه وهو الجواب عنه وعن المشاركات النباتية لا المشاركات الحيوانية بل الجواب عنه وعن المشاركات الحيوانية الحيوان

ترجمہ :- اور جب یہ لوح دل پر نقش ہو چکا تو ہم کہیں گے جنس آیا قریب ہے یا بعید کیونکہ اگر ماہیت اور بعض مشارکات ملا سیت فی الجنس سے جواب ہو بعید ہے وہ جواب جو اس ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت فی الجنس کا ہے تو وہ جنس قریب ہے جیسے حیوان کہ وہ جواب ہے انسان اور فرس سے سوال کا اور یہی جواب ہے انسان اور تمام ان انواع سے سوال کا جو انسان کے ساتھ حیوانیت اور بعض آخر سے ہے تو وہ جنس بعید ہے جیسے جسم نائی کہ نباتات اور حیوانات انسان کے ساتھ جسم نائی میں شریک ہیں اور جسم نائی جواب ہے انسان اور مشارکات نباتیہ سے سوال کا نہ کہ مشارکات حیوانیہ سے سوال کا بلکہ انسان اور مشارکات حیوانیہ سے سوال کا جواب حیوان ہے۔

ترجمہ :- قولہ إذا انتقش: یعنی جب لوح دل پر یہ نقش ہو چکا کہ ایک ماہیت کے لئے متعدد جنسیں ہو سکتی ہیں تو یہ بھی نقش کر لیا جائے کہ جنس دو قسم کی ہوتی ہے ایک قریب اور دوسری بعید کیونکہ کسی ماہیت کی جنس اگر معلوم ہو اور یہ معلوم کیا جائے کہ وہ اس ماہیت کی جنس قریب ہے یا بعید تو سب سے پہلے یہ دیکھا جائے کہ اس جنس کے افراد کیا کیا ہیں پھر اس کے ایک فرد کیساتھ اس ماہیت کو ملا کر ماحم کے ذریعہ سوال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ جواب کیا واقع ہوتا ہے پھر اس جنس کے کسی دوسرے فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ماحم کے ذریعہ سوال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ کیا جواب ہوتا ہے و علیٰ ہذا القیاس یکے بعد دیگرے سب کے ساتھ ماحم کے ذریعہ سوال کرتے جائیں اور دیکھا جائے کہ کیا جواب واقع ہوتا ہے اس کے بعد یہ ذکر کیا جائے کہ ہر مرتبہ جواب میں وہی جنس واقع ہوگی یا کبھی وہ اور کبھی دوسری اگر ہر مرتبہ وہی جنس جواب میں واقع ہوتی تو یہ جائیں کہ وہ جنس اس ماہیت کی جنس قریب ہے ورنہ جنس بعید چنانچہ حیوان انسان کی جنس قریب ہے اور جسم نائی اس کی جنس بعید ہے کیونکہ قریب و بعید اور اضافیہ سے ہیں کوئی جنس کسی ماہیت کی جنس بعید ہو تو کسی کی جنس قریب ہو سکتی ہے چنانچہ شجر کے لئے جسم نائی جنس قریب ہے اس لئے کہ جسم نائی کے جتنے افراد ہیں ان میں سے جس جس کے ساتھ شجر کو ملا کر بذریعہ ماحم سوال کیا جائے تو جواب میں ہمیشہ جسم نائی ہی واقع ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ شجر کے لئے جسم نائی جنس قریب ہے۔



قولہ لَآ اِلٰهَ اِلَّا كَانُ : جنس کی دو قسم قریب و بعید ہیں۔ اس عبارت سے اس کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ جنس جو جواب ہے ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت فی الجنس کا وہ دو حوالے سے خالی نہیں آیا وہ جواب ہے بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت کا ہے تو جنس قریب ہے اور اگر بعینہ وہ جواب نہیں بلکہ اس جواب کے علاوہ ہے جو اس ماہیت اور بعض آخر سے متعلق ہے تو جنس بعید ہے۔

قولہ عن جمیع مشارقاتہا : اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تعریف مذکور جنس بعید پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ جسم نامی جو انسان کی جنس بعید ہے انسان اور نباتات کے جواب میں بولاجاتا ہے ہے اور انسان اور اس کے جمیع مشارکات مثلاً فرس۔ بقر۔ غم۔ نباتات کے جواب میں بھی بولاجاتا ہے لہذا اس کا جنس قریب ہونا بھی لازم آئے گا۔ جواب یہ کہ جمیع مشارکات سے مراد کل واحد و احد ہے نہ کہ مشارکات کا مجموعہ مطلب یہ کہ مشارکات ماہیت میں سے اگر ہر ایک کو یکے بعد دیگرے ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں وہی کلی بولی جائے گی اور جسم نامی ایسی کلی نہیں ہے کیونکہ انسان اور نباتات کے جواب میں جسم نامی بولاجاتا ہے لیکن انسان و فرس کے جواب میں جسم نامی نہیں بلکہ حیوان بولاجاتا ہے لہذا جسم نامی پر جنس قریب کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

وَيَكُونُ هُنَاكَ جَوَابَاتُ اِنْ كَانَ الْجِنْسُ بَعِيدًا بِهَرْتِيَّةٍ وَاحِدَةٍ كَالْجِسْمِ النَّاسِي بِالنَّسْبَةِ اِلَى الْاِنْسَانِ فَإِنَّ الْحَيَوَانَاتِ جَوَابٌ وَهُوَ جَوَابٌ آخَرُ ثَلَاثَةُ أَجْوَابَةٍ اِنْ كَانَ بَعِيدًا بِهَرْتِيَّةٍ ثَلَاثٍ كَالْجِسْمِ الْمَطْلُوقِ بِالْقِيَاسِ اِلَيْهِ فَإِنَّ الْحَيَوَانَاتِ وَالْجِسْمِ النَّاسِي جَوَابَاتُ ثَلَاثٍ وَارْبَعُ أَجْوَابَةٍ اِنْ كَانَ بَعِيدًا بِثَلَاثٍ مَرَاتِبٍ كَالْجَوْهَرِ فَإِنَّ الْحَيَوَانَاتِ وَالْجِسْمِ النَّاسِي وَالْجِسْمِ الْمَطْلُوقِ أَجْوَابَةٌ ثَلَاثَةٌ وَهُوَ جَوَابٌ تَالِغٌ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ فَلَمَّا يَزِيدُ الْبُعْدُ يَزِيدُ عَلَيْهِ عَدَدُ الْأَجْوَابَةِ وَيَكُونُ عَدَدُ الْأَجْوَابَةِ نَهْدًا أَعْلَى عَدَدِ مَرَاتِبِ الْبُعْدِ لِوَاحِدٍ لِأَنَّ الْجِنْسَ الْقَرِيبَ جَوَابٌ وَلِكُلِّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْبُعْدِ جَوَابٌ آخَرُ

ترجمہ : اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید ہر مرتبہ واحد ہو جیسے جسم نامی نسبت انسان کے کہ حیوان ایک جواب ہے اور جسم نامی دوسرا جواب ہے اور تین جواب ہوں گے اگر جنس بعید بدو مرتبہ ہو جیسے جسم مطلق بلحاظ انسان کے کہ حیوان اور جسم نامی دو جواب ہیں اور جسم مطلق تیسرا جواب ہے اور چار جواب ہوں گے اگر جنس بعید بس مرتبہ ہو جیسے جو کہ حیوان جسم نامی اور جسم مطلق تین جواب ہیں اور جو سوچو تھا جواب ہے۔ اسی پر قیاس کریں تو جب بُعد و دوری بڑھے گی تو اس پر جواب کی شمار بھی بڑھ جائے گی اور جواب کا عدد دہندہ ہو جائے گا مراتب بُعد کے عدد پر ایک کے ساتھ۔ اس لئے کہ جنس قریب ایک جواب ہے اور ہر مرتبہ کے لئے مراتب بُعد میں سے دوسرا جواب ہے۔

تشریح : قولہ ویکون هناك : اس عبارت سے جنس بعید کے مراتب بُعد کی قدرت کے لئے ماہیت اور بعض مشارکات کے جواب کی تعداد بیان کی جاتی ہے کہ جواب اگر دو ہوں تو جنس بعید بیک مرتبہ ہے چنانچہ انسان اور نباتات کا جواب جسم نامی ہے اور انسان و فرس کا جواب حیوان ہے تو جواب کی تعداد دو ہوگی اس لئے جسم نامی جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور اگر جواب تین ہوں تو جنس بعید بدو مرتبہ ہوگی چنانچہ انسان و جمادات کا جواب جسم مطلق ہے اور انسان و نباتات کا جواب جسم نامی ہے اور انسان و فرس کا جواب حیوان ہے تو جواب کی تعداد تین ہوگی اس لئے جسم مطلق جنس بعید بدو مرتبہ ہوگا اور اگر جواب چار ہوں تو جنس بعید بس مرتبہ ہوگی چنانچہ انسان و فرس کا جواب حیوان اور انسان و جمادات کا جواب جسم نامی اور انسان و جمادات کا جواب جسم مطلق اور انسان و عقل کا جواب جوہر ہے لہذا جواب کی تعداد چار ہوگی اس لئے جوہر جنس بعید بس مرتبہ ہوگا الغرض جواب کے عدد سے مرتبہ کا ایک عدد کم ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ جسم نامی انسان کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور حیوان کے اعتبار سے جنس قریب ہے اسی طرح جسم مطلق انسان کے اعتبار سے جنس بعید بدو مرتبہ ہے اور حیوان کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور جوہر انسان کے اعتبار سے جنس بعید بس مرتبہ ہے اور جسم نامی کے اعتبار سے جنس بعید بدو مرتبہ ہے اور جسم مطلق کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے پس جنس بعید کی تینوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کا غیر نہیں بلکہ مختلف باعتبار ہیں یعنی جنس بعید و جنس قریب بھی آپس میں ایک دوسرے کا غیر نہیں بلکہ مختلف باعتبار ہیں۔



قولہ علیٰ ہذا القیاس :- اس کا فعل محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے واخرج علیٰ ہذا القیاس  
بعد دوری پہچاننے کا ضابطہ یہ ہے کہ جواب کے عدد کا اعتبار کیا جائے اور اس سے ایک جواب کم کر دیا جائے  
تو جو باقی بچے گا وہی مرتبہ بعد ہوگا چنانچہ جسم مطلق تیسرا جواب ہے اس سے ایک کم کر دیا جائے تو  
انسان سے اس کا مرتبہ بعد دوم مرتبہ ہوگا اور جواب تین ہوں گے ۔

قال وان لم تہما المشترك بينهما وبين نوع آخر فلا بد امثالا يكون مشتركا بين الماهية وبين  
نوع آخر أصلا كالناطق بالنسبة الى الانسان أو يكون بعضا من تمام المشترك مساويا له  
كالحاسس والا لكان مشتركا بين الماهية وبين نوع آخر ولا يجوز ان يكون تمام المشترك  
بالنسبة الى ذلك النوع لأن المقدار خلافه بل بعضه ولا يتسلل بل ينهت الى ما يابوہ  
فيكون فصل جنس وكيفما كان يميز الماهية عن مشاركيها في جنس أو في وجود فكان فضلا

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ وہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو مابیت اور نوع آخر کے درمیان  
تو وہ یا تو بالکل مشترک نہ ہوگا مابیت اور نوع آخر کے درمیان جیسے ناطق بہ نسبت انسان کے یا تمام  
مشترک کا بعض اور اس کا مساوی ہوگا جیسے حساس ورنہ مابیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگا  
اور جائز نہیں کہ وہ تمام مشترک ہو بہ نسبت اس نوع کے کیونکہ مفروض اس کے خلاف ہے بلکہ بعض مشترک  
ہوگا اور تسلسل نہ ہوگا بلکہ مساوی کی طرف منتهی ہوگا پس وہ فصل جنس ہوگا بہر کیف وہ مابیت کو مابیت  
کے ان مشارکات سے ممتاز کرے گا جو جنس یا جو جنس میں شریک ہیں لہذا وہ فصل ہوگا ۔

تشریح :- بیٹا نہ وان لم یکن :- وہ کلی جو اپنے افراد کی مابیت کا جزء ہے اس کی دو صورتیں  
مذکور ہوئیں ایک تمام مشترک ہونے کی اور دوسری تمام مشترک نہ ہونے کی ۔ پہلی صورت چونکہ ماقبل  
میں بالتفصیل گذر چکی اس لئے اب اس کی دوسری صورت کو بیان کیا جاتا ہے کہ تمام مشترک ہو نا چونکہ مفید  
ہے اور مفید کا ارتفاع ہر جزء کے ارتفاع سے ہوتا ہے اس لئے تمام مشترک نہ ہونے کی بھی دو صورتیں  
ہوں گی ایک یہ کہ مابیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہی نہ ہو جیسے ناطق بہ نسبت انسان کے

اور دوسری یہ کہ مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہو جیسے حساس بہر دو تقدیر اس جزء  
کو فصل کہا جاتا ہے ۔

بیٹا نہ والا لکان :- یعنی وہ جزء جو تمام مشترک نہیں وہ اس تمام مشترک کا بعض اور  
اس کا مساوی ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ مابیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہو ۔ ظاہر ہے وہ تمام  
مشترک نہیں ہو سکتا ورنہ خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ مفروض اس جزء کا تمام مشترک نہ ہونا  
ہے ۔ اور وہ جزء جب تمام مشترک نہ ہوگا تو بعض مشترک ہوگا اور وہ بعض اس تمام مشترک کا  
مساوی ہوگا مابین یا عام یا خاص نہ ہوگا کیونکہ وہ مساوی ہونے کی تقدیر پر ہی فصل ہو سکتا ہے  
باقی دوسری تقدیروں پر نہیں ۔ مابین کی تقدیر پر اس لئے نہیں کہ مابین امتیاز مابیت کے لئے مفید  
نہیں ہوتا ہے اور خاص امتیاز مابیت کے لئے مفید ہوتا ہے لیکن مابیت کے اس بعض افراد  
کے لئے جس میں موجود ہیں ۔ مطلق مابیت کے لئے نہیں ۔ اور عام کی تقدیر پر ممکن ہے وہ تمام  
مفہومات کا ذاتی ہو لیکن وہ مابیت کے لئے امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے ۔ تفصیلات شرح میں آگے  
درج ہیں ۔

أول هذه إبيات الشق الثاني من الترديد وهو أن جزء الماهية إن لم يكن تمام الجزء  
المشترك بينهما وبين نوع آخر يكون فضلا وذلك لأن أحد الأمرين لازم على ذلك  
لنفذير وهو أن ذلك الجزء إما أن لا يكون مشتركا أصلا بين الماهية ونوع آخر أو يكون  
بعضا من تمام المشترك مساويا له وإيا ما كان يكون فضلا

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ یہ تردید کی شق ثانی کا بیان ہے کہ جزء مابیت اگر مابیت اور  
نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہوگا اور وہ اس لئے کہ اس تقدیر پر دو  
امروں میں سے ایک لازم آئے گا اور وہ یہ کہ وہ جزء یا تو مابیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک  
نہ ہوگا یا بعض تمام مشترک اور اس کے مساوی ہوگا جو بھی ہو بہر حال وہ فصل ہوگا ۔



تشریح: قولہ ہذا ایمان: نہ کا اشارہ الیہ مصنف کی گذشتہ عبارت وان لم یکن تمام الخ ہے اور تردید سے مراد مصنف کا یہ قول ہے فان کان تمام الخ جزء المشترك بینہما و بین نوع آخر جب کہ تردید کہا جاتا ہے شے کو اثماً اور او کے ذریعہ بیان کرنے کو جو یہاں مفقود ہے اس وجہ سے اس عبارت کی توفیح بایں طور کی جائے گی کہ تردید اگرچہ مصنف کے قول میں صراحت ہو ہو نہیں سکتی اس سے یہ استفادہ ہے الخ جزء اما ان یكون تمام المشترك بین الماهیتہ و بین نوع آخر والا یا تردید سے مراد وہ ہے جو شرح میں ماقبل میں گذری یعنی لائے اما ان یكون تمام الخ جزء المشترك بین الماهیتہ و بین نوع آخر والا اور وہوان حیزہ الماہیتہ الخ میں ہو کا مرجع بیان للفقہ الثانی میں بیان ہے شق ثانی نہیں جیسا کہ متبادر ہے۔ کیونکہ شق ثانی وان لم یکن تمام المشترك الخ ہے جو پہلے مذکور نہیں البتہ اس کی وضاحت و بیان مذکور ہے۔

قولہ وذلک لان: یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ حیزہ اگر تمام مشترک نہ ہو تو وہ فصل کیسے ہو گا؟ ذلک کا اشارہ الیہ یہی دعویٰ مذکور ہے اور لان سے اس کی دلیل کا بیان ہے جس کا اصل یہ کہ حیزہ اگر تمام مشترک نہ ہو تو اس کی دو صورتیں نکلتی ہیں ایک یہ کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان وہ مشترک ہی نہ ہو دوسری یہ کہ مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک اور اس تمام مشترک کا مساوی ہو بہر دو تقدیر وہ حیزہ فصل کہلائے گا۔

قولہ اما ان لا یكون: جو حیزہ قطعاً مشترک نہ ہو وہ مثلاً ناطق ہے اور نوع آخر مثلاً فرس و حمار وغیرہما ہیں انواع حیوان کے افراد میں سے یا مثلاً شجر ہے جسم نامی کے افراد میں سے یا مثلاً حجر ہے جسم مطلق کے افراد میں سے یا مثلاً عقول عشرہ ہیں جو ہر کے افراد میں سے یہاں پر دو دعویٰ ہیں۔ ایک تو یہی اما ان لا یكون الخ ہے اور دوسرا یا ما کان یكون فصلاً۔ دونوں دعویوں کی دلیل شرح میں آگے درج ہے۔

قولہ مساوی الہ: لہ میں ضمیر مجرور کا مرجع تمام مشترک ہے یعنی وہ حیزہ تمام مشترک کا بعض و مساوی ہو مثلاً احساس کہ وہ حیوان کا بعض اور اس کا مساوی ہے کہ جب حیزہ اول پایا جائے تو حیزہ دوم بھی پایا جائے اسی طرح اس کا برعکس۔ سوال جو حیزہ تمام مشترک

نہیں وہ فصل کہلاتا ہے یہ دعویٰ اس امر پر موقوف نہیں کہ جو چیز تمام مشترک کا بعض ہو وہ تمام مشترک کا مساوی بھی ہو کیونکہ وہ اس سے اخص ہونے پر بھی تمیز دیتا ہے لہذا مساوات کی قید فضول ہے جواب فصل وہی حیزہ کہلائے گا جو تمام مشترک نہ ہو اور ماہیت کے تمام افراد کو تمیز دے اور ضروری ہے وہ تمام مشترک کا مساوی ہو کیونکہ وہ اگر اس سے اخص ہو تو جمیع افراد کو تمیز نہیں دے سکے گا بلکہ بعض افراد کو تمیز دے گا اور بعض افراد کو نہیں۔

اقالزوہم احد الا مرین فلا ت الخ: انکم یکن تمام المشترك فاما ان لا یكون مشتركاً اصلاً کالناطق وھو الامر الاول او یكون مشتركاً ولا یكون تمام المشترك بل بعضہ فذلک البعض اما ان یكون مبایناً لتمام المشترك او اخص منه او اعظم منه او مساویاً لہ لاجاز ان یكون مبایناً لہ لان الکلام فی الأجزاء المحسولہ ومن المحال ان یكون المحسول علی الشئ مبایناً لہ ولا اخص لوجود الاعظم بدون الاخص فیلزم وجود الكل بدون الخ جزء وانہ محال

ترجمہ:۔۔۔ لیکن دو امور میں سے ایک کا لازم ہونا اس لئے ہے کہ حیزہ اگر تمام مشترک نہ ہو تو یا قطعاً مشترک نہیں ہے جیسے ناطق اور وہ امور اول ہے یا مشترک تو ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ اس کا بعض ہے تو وہ بعض آیا تمام مشترک کا مباین ہے یا اس سے اخص یا اس سے اعم یا اس کا مساوی ہے۔ مباین ہونا تو جائز نہیں اس لئے کہ کلام احیاء محمولہ میں ہے اور وہ محال ہے کہ محمول علی الشئ مباین شے ہو اور اخص بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اعم کا وجود اخص کے بغیر ہوتا ہے تو کل کا وجود جزء کے بغیر لازم آئے گا جو محال ہے۔

تشریح: قولہ اما لزوم:۔۔۔ ماقبل میں چونکہ یہ گذرا کہ حیزہ اگر تمام مشترک نہ ہو تو اس سے دو امور میں سے ایک لازم آئے گا اس لئے اس عبارت سے اس کی وجہ لزوم کو بیان کیا جاتا ہے کہ چونکہ قاعدہ ہے کہ کلام جب کسی قید کے ساتھ مقید ہو اور اس پر حرف نفی داخل ہو تو اس سے



دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک وہ جب کہ نفی قید سے متعلق ہو اور دوسری وہ جب کہ نفی مقید سے متعلق ہو اس لئے تمام مشترک جو مقید ہے اس پر صرف نفی کے دخول سے دو صورتیں پیدا ہوں گی ایک وہ حیزہ قطعاً مشترک نہ ہو جیسے ناطق اور دوسرا وہ جبکہ حیزہ مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہو جیسے حواس۔

قولہ بل بعضہ :- جزو ماہیت مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے وہ تمام مشترک کا بعض ہوگا اسی وجہ سے شرح میں اس کے بعض ہونے پر دلیل نہیں دی گئی جب کہ مساوی ہونے پر دلیل جا چکی ہے۔

قولہ فذلک البعض :- جزء ماہیت اگر تمام مشترک کا بعض ہو تو عقلاً اس کے احتمالات چار ہوں گے کیونکہ وہ حیزہ تمام مشترک کا مباین ہوگا یا اس سے اخص یا اس سے اعم یا مساوی۔ وہ جزء ان میں سے صرف مساوی ہونے کی تقدیر پر ماہیت کو تمیز دے گا اور باقی مذکورہ تین تقدیروں پر نہیں تفصیلات آگے درج ہیں۔ سوال یہ بیان جو نہ موقوف ہے نسب الربیع یعنی تباین و مساوی عموم خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجہ کی معرفت پر لہذا مباحث فصل ثالث تیسری بحث جو نسب الربیع کے بیان میں ہے اس امر کا مستحق ہے کہ اس کو (اقسام تہہ کی طرف) کلی کی تقسیم پر مقدم کیا جائے۔ جب کہ مصنف نے تیسری بحث کو اس کے بعد بیان کیا ہے جس سے ترتیب فوت ہو جاتی ہے۔ جواب ترتیب اس وقت فوت ہوتی ہے جب کہ یہ نسب الربیع کے بیان پر موقوف ہو حالانکہ شرح میں آگے خود ہی یہ درج ہے و لیکن اختصاراً الدلیل بخذف النسب الاربع لہذا یہ بیان نسب الربیع کے بیان پر موقوف نہیں ہے کہ جس سے ترتیب فوت ہو جائے۔

قولہ اواعمم منه :- اس مقام پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تردید غیر حاصر ہے کیونکہ اس میں اعم من وجہ داخل نہیں ہوتا ہے اور اگر اس کو مباین کے تحت داخل کیا جائے کہ مباین کو مباینیت کہیے اور مباینیت حیزہ سے عام قرار دیا جائے تو مباین کو باطل کرنے کی جو دلیل دی گئی ہے وہ اس کو شامل نہ ہوگی جواب اس کا یہ کہ تردید میں جو اعم منہ ہے اس میں اعم مطلق اور اعم من وجہ دونوں داخل ہیں لہذا جب اعم کی نفی کی جائے تو دونوں کی نفی ہو جائے گی کیونکہ

ماہیت کا امتیاز نہ اعم مطلق کر سکتا ہے اور نہ اعم من وجہ۔

قولہ او یکون مباین :- یعنی حیزہ مشترک جو تمام مشترک کا بعض ہے وہ مباین نہیں ہو سکتا کیونکہ کلاماً حیزہ محمولہ میں ہے اور یہ محال ہے کہ مباین شئی پر محمول ہو اس لئے کہ محل کے لئے تصادق ضروری ہے اور مباین میں تصادق نہیں بلکہ تنافر ہوتا ہے لہذا جب کلاماً حیزہ محمولہ میں ہے تو تمام مشترک اور بعض تمام مشترک دونوں ماہیت پر محمول ہوں گے اور وہ دونوں بھی آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہوں گے چنانچہ حیوان اور ناطق حیزہ محمولہ ہیں جو انسان پر اور آپس میں ایک دوسرے پر بھی یعنی ناطق حیوان پر اور حیوان ناطق پر محمول ہوتے ہیں اور جب بعض تمام مشترک تمام مشترک پر محمول ہے تو وہ کبھی بھی مباین نہیں ہو سکتا۔

قولہ ولا اخص :- یہ احتمال دوم کا ابطال ہے کہ بعض تمام مشترک تمام مشترک سے اخص بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس تقدیر پر تمام مشترک اعم ہوگا اور بعض تمام مشترک اخص اور اخص کے بغیر جو نہ اعم کا وجود ہوتا ہے اس لئے تمام مشترک کا وجود بعض تمام مشترک کے بغیر لازم آئے گا جب کہ تمام مشترک کل ہے اور بعض تمام مشترک اس کا جزء اور حیزہ کا وجود چونکہ کل کے بغیر محال ہوتا ہے اس لئے بعض تمام مشترک کا اخص ہونا بھی باطل ہوا۔

ولا اعم لان بعض تمام المشترك بین الماهیة ونوع اخر لو كان اعم من تمام المشترك لكان موجوداً فی نوع اخر بدون تمام المشترك تحقیقاً المعنی العموم فیکون مشترکاً بین الماهیة وذلك النوع الذی هو باخراة تمام المشترك لوجودہ فیہما فلما ان یكون تمام المشترك بینہما وهو محال لان المقدرات المجزئ لیس تمام المشترك بین الماهیة ونوع ما من الأنواع وما ان لا یكون تمام المشترك بل بعضاً منه فیکون للماہیة تمام المشترك احدهما تمام المشترك بین الماهیة و بین النوع الذی هو باخراة تمام المشترك لوجودہ فیہما والثانی تمام المشترك بینہما و بین النوع الثانی الذی هو باخراة تمام المشترك الاول و حی لو كان بعض تمام المشترك بین الماهیة والنوع الثانی اعم منه لكان موجوداً فی



نوع آخر بدون تمام الشترک الثانی فیکون مشترکاً بین الماهیة وذلک النوع الثالث الذی کھو بازاء تمام الشترک الثانی فلیس تمام الشترک بینہما بل بعضہ یحصل تمام مشترک ثالث وھلک جراً فاما ان یوجد تمام الشترکات الی غیر النہایة او یتقی الی بعض تمام مشترک ومساوئہ والاوّل محال والاخر لکبت الماہیة من اجزاء غیر متماہیة

ترجمہ :- اور نام ہو سکتا ہے اس لئے کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض تمام مشترک اگر تمام مشترک سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں موجود ہوگا تمام مشترک کے بغیر معنی عموم کو باقی رکھتے ہوئے پس وہ بعض مشترک ہوگا ماہیت اور اس نوع کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابل میں ہے ان دونوں میں اس بعض کے موجود ہونے کی وجہ سے اب وہ بعض یا توان دونوں میں تمام مشترک ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ مفروض یہ ہے کہ جزو تمام مشترک نہیں ہے ماہیت اور کسی نوع کے درمیان یا تمام مشترک نہ ہوگا بلکہ بعض مشترک ہوگا۔ پس ایک ماہیت کے لئے دو تمام مشترک ہوں گے ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع کے درمیان تمام مشترک ہے جو نوع اس ماہیت کے مقابلہ میں ہے۔ اور ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے جو تمام مشترک اول کے مقابلہ میں ہے اب اگر وہ بعض تمام مشترک جو ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان ہے اس سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں موجود ہوگا تمام مشترک ثانی کے بغیر تو وہ مشترک ہوگا ماہیت اور اس نوع ثالث کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابلہ میں ہے۔ اور وہ چونکہ ان میں سے تمام مشترک نہیں ہے بلکہ بعض مشترک ہے اس لئے ایک تیسرا تمام مشترک حاصل ہوگا۔ اور اسی طرح سلسلہ چلے گا پس یا تو تمام مشترکات غیر متماہی پائے جائیں گے یا بعض تمام مشترک مساوی کی طرف منتہی ہوں گے اور اول محال ہے ورنہ ماہیت کا اجزاء غیر متماہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔

تشریح :- قولہ ولا اعم :- یہ احتمال سوم کا ابطال ہے کہ بعض تمام مشترک

نام مشترک سے اعم نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ عام ہو جائے تو عام چونکہ خاص کے بغیر یا باجائنا ہے اس لئے وہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر یا باجائیکا اور ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا جو تمام مشترک کے مقابلہ میں ہے تو وہ یا توان دونوں میں تمام مشترک ہوگا یا بعض تمام مشترک! اول محال ہے اس لئے کہ وہ مفروض کے خلاف ہے کیونکہ مفروض اس کا بعض تمام مشترک ہونا ہے لہذا یہ بعض تمام مشترک ہوگا تو اب ماہیت کے لئے دو تمام مشترک ہو گئے اور وہ دونوں کا بعض تمام مشترک ہو پھر اس بعض تمام سے متعلق دریافت ہے کہ وہ تمام مشترک کا مساوی ہے یا اس سے عام! اگر مساوی ہے تو دعویٰ ثابت! اور عام ہے تو وہ نوع آخر میں دوسرے تمام مشترک کے بغیر یا باجائیکا اور یہ ظاہر ہے کہ وہ ماہیت اور دوسری انواع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہو سکتا۔ ورنہ مفروض کے خلاف لازم آئے گا اس لئے ضروری ہے کہ بعض تمام مشترک ہوگا تو اب ایک ماہیت کے لئے تین تمام مشترک ہو گئے اس طرح سلسلہ غیر متماہی تک جاری رہے گا جو محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ بعض تمام مشترک اعم نہیں ہو سکتا۔

قولہ لکان موجوداً :- نوع آخر میں اس بعض مشترک کے موجود ہونے سے مراد اگر نوع آخر کے لئے اس کا جزو محمول ہونا ہے تو وہ ممنوع ہے کیونکہ اس کا تمام مشترک سے عام ہونا اس پر موقوف نہیں بلکہ اس کے لئے اس کا نوع آخر پر صادق ہونا ہی کافی ہے اور اگر مراد اس کا نوع آخر پر صادق ہونا ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض تمام مشترک ہو لہذا جب یہاں تمام مشترک دوم ہی لازم نہیں آئے گا تو تمام مشترکات غیر متماہیہ کیسے لازم ہوں گے؟

قولہ تمام الشترکات :- اس میں تمام مضاف ہے اور مشترکات مضاف الیہ جس میں ات جمع کی علامت ہے جب کہ جمع کی علامت مضاف الیہ میں نہیں بلکہ مضاف میں ہوتی ہے چنانچہ یوں کہنا چاہیے تمامات الشترک جیسا کہ اس سے قبل فیکون للماہیة تمام الشترک میں تثنیہ کی علامت مضاف میں بیان کی گئی ہے جواب تمام مشترک میں دو تثنیہ ہیں ایک مرکب اضافی ہونے کی جس کا مقتضی یہ ہے کہ علامت جمع مضاف میں ہو اور دوسری لقب ہونے کی جو یہاں مراد ہے جس



کی وجہ سے وہ لفظ واحد ہو گیا ہے اور ظاہر ہے علامت جمع لفظ واحد کے اخیر ہی میں ہوتی ہے لہذا شرح میں ایک جگہ باعتبار مرکب اضافی علامت جمع مضاف میں بیان کی گئی ہے اور دوسری جگہ باعتبار لقب علامت جمع مضاف الیہ میں بیان کی گئی ہے۔

قوله وَلَا يَتَسَلَّلُ لَيْسَ عَلَى مَا يَنْبَغِي لِاتِّسَالِ التَّسْلِيلِ هُوَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ وَلَمْ يَلِمْ مِنْ الدَّلِيلِ تَرْتِيبَ جُزْءِ الْمَاهِيَةِ وَأَنْهَا يَلِمْ لَوْ كَانَتْ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ الشَّائِنِ جُزْءٌ مِنْ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ الْأَوَّلِ وَهُوَ غَيْرُ لَازِمٍ وَلَعَلَّهُ إِسْرَادُ التَّسْلِيلِ وَجُودُ أُمُورٍ غَيْرِ مَتَنَاهِيَةٍ فَحِ الْمَاهِيَةِ لَكِنَّهُ خِلَافُ الْمُتَعَارَفِ وَأَذَابُ بَطْلِ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ تَعَيَّنَ أَنْ تَكُونَ بَعْضُ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ مُسَاوِيًا لَهُ وَهُوَ الْأَمْرُ الشَّائِنِ

ترجمہ :- پس مصنف کا قول ولا يتسلسل اپنے محل پر نہیں ہے اس لئے کہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے ترتیب کا نام ہے اور دلیل سے اجزاء ماہیت کا ترتیب لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام مشترک ثانی جزو ہو تمام مشترک اول کا حالانکہ یہ لازم نہیں ہے اور شاید مصنف نے تسلسل سے مراد امور غیر متناہیہ کا وجود فی الماہیہ لیا ہے لیکن یہ متعارف کے خلاف ہے اور جب تینوں قسمیں باطل ہو گئیں تو بعض تمام مشترک کا تمام مشترک کا مساوی ہونا متعین ہو گیا اور یہی امر ثانی ہے

تشریح :- قوله وَلَا يَتَسَلَّلُ :- یہ اعتراض ہے مصنف کی عبارت ولا يتسلسل پر کہ وہ درست نہیں ہے کیونکہ تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناہیہ کے ترتیب کو اور ترتیب اجزاء ماہیت کا دلیل مذکور سے لازم نہیں آتا ہے البتہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام مشترک ثانی تمام مشترک اول کا جزو ہو اور دلیل مذکور سے تمام مشترک کا صرف غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے جب ہونا نہیں۔

قوله وَلَعَلَّهُ ارَادَ :- یعنی ممکن ہے متن میں تسلسل سے مراد امور غیر متناہیہ کا وجود

ہو اور ترتیب کا اعتبار نہ ہو بایں طور لا يتسلسل کہنا درست ہو جائے گا البتہ یہ متعارف کے خلاف لازم آئے گا اس لئے کہ تسلسل کا معنی متعارف امور غیر متناہیہ کا ترتیب ہے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب تمام مشترک ثانی تمام مشترک اول سے اعم ہو تو وہ تمام مشترک اول میں داخل ہو جائے گا اور نہ تمام مشترک اول تمام مشترک نہ ہو گا بایں طور لا يتسلسل یعنی تسلسل کی نفی درست ہو جائے گا مگر چونکہ مدعی کا ثبوت اجزاء کے ترتیب پر موقوف نہیں بلکہ صرف اجزاء غیر متناہیہ کے لزوم ہی سے مدعی ثابت ہو جاتا ہے اس لئے تسلسل کا سہارا لیا فضول ہے۔

قوله وجود امور :- یہ کلام اس تقدیر پر ہے کہ تمام مشترکات کا وجود خارج میں ہے لیکن اگر ان کا وجود خارج میں نہ ہو مثلاً امور کلیہ کہ ان کا وجود خارج میں نہیں تو وہ چونکہ امور اعتباریہ ہوتی ہیں اس لئے ان کے وجود پر کلام نہ ہو گا۔ سوال تسلسل امور اعتباریہ میں نہیں بلکہ امور موجودہ میں جاری ہوتا ہے۔ جواب امور اعتباریہ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ ہیں جن کا وجود فرض فاضل سے ہوا ان کے اندر تسلسل جاری نہیں ہوتا اور دوسرے وہ ہیں جن کا وجود فی نفسہا ہو قطع نظر فرض فاضل اور اعتبار معتبر کے اور امور اعتباریہ سے یہاں مراد یہی دوسری صورت ہے جس کے اندر تسلسل جاری ہوتا ہے۔

قوله وَأَذَابُ بَطْلِ :- مشترک کے اندر جب مذکورہ تینوں احتمالات یعنی اس کا تمام مشترک کے باہر ہونا یا اس سے اخص ہونا یا اعم ہونا باطل ہو گئے تو چوتھا احتمال یعنی اس کا تمام مشترک کے مساوی ہونا متعین ہو گیا۔

وَأَمَّا أَنَّ الْجُزْءَ فَصُلَّ عَلَى تَقْدِيرِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَمْرَيْنِ فَلِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُشْتَرَكًا أَوَّلًا يَكُونُ مُخْتَصًا بِهَا فَيَكُونُ مُمَيِّزًا لِلْمَاهِيَةِ عَنْ غَيْرِهَا وَإِنْ كَانَ بَعْضُ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ مُسَاوِيًا لَهُ فَيَكُونُ فَصْلًا لِتَمَامِ الْمُشْتَرَكِ لِاخْتِصَاصِهِ بِهِ وَتَمَامُ الْمُشْتَرَكِ جِنْسٌ فَيَكُونُ فُصْلًا جِنْسٌ فَيَكُونُ فَصْلًا لِلْمَاهِيَةِ لِأَنَّهُ لَمَّا مَيَّزَ الْجِنْسُ عَنْ جَمِيعِ أَغْيَارِهِ وَجَمِيعِ أَغْيَارِ الْجِنْسِ بَعْضُ أَغْيَارِ الْمَاهِيَةِ فَيَكُونُ مُمَيِّزًا لِلْمَاهِيَةِ عَنْ بَعْضِ أَغْيَارِهَا وَلَا لِنَفْيِ



بِالْفَصْلِ الْأَمِينِ لِلْمَاهِيَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَالْأَيُّ هَذَا الشَّارِعُ بِقَوْلِهِ وَكَيْفَ مَا كَانَ أَيْ سَوَاءٌ لَمْ يَكُنِ الْجُزْءُ  
مُشْتَرَكًا أَمْ لَا أَوْ يَكُونُ بَعْضُهُمْ قِيَامُ الْمُشْتَرَكِ مَسَاوِيًا لَهُ فَهُوَ يَمَيِّزُ الْمَاهِيَةَ عَنْ  
مُشَارِكَةِهَا فِي جِنْسٍ لَهَا أَوْ وُجُودٍ فِي كَوْنٍ فَصَلًا

ترجمہ :- اور وہ جزء فصل ہے ہر ایک کی تقدیر پر دو امور ہیں سے اس لئے کہ وہ ہزار گرا  
بالکل مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کے ساتھ مختص ہوگا تو وہ ماہیت کو اس کے غیر سے تمیز دینے والا ہوگا  
اور اگر بعض تمام مشترک مساوی ہو تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل ہوگا اس کے ساتھ اختصاص کی وجہ  
سے اور تمام مشترک جنس ہے تو وہ جنس کی فصل ہوگا لہذا وہ فصل ماہیت بھی ہوگا اس لئے کہ جب  
اس نے جنس کو اس کے جمیع اغیار سے امتیاز دیا ہے اور جمیع اغیار بعض اغیار ماہیت ہیں تو وہ ان  
کو اس کے بعض اغیار سے امتیاز دے گا اور فصل سے عاری مراد میز ماہیت فی الجملہ ہے۔ مصنف نے  
اپنے قول و کیف ما کان سے اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی وہ جزء خواہ بالکل مشترک نہ ہو یا نام  
مشترک کا بعض اور مساوی ہو تو وہ ماہیت کو تمیز دے گا اس کے مشارکین سے جنس میں یا وجود میں  
پس وہ فصل ہوگا۔

تشریح :- قولہ وَاَمَّا اِنْ الْجُزْءُ :- ما قبل میں جزء کی جو دو صورتیں مذکور ہوئی  
ایک یہ کہ وہ بالکل مشترک نہ ہو دو نہ ہو کہ وہ مشترک ہو لیکن بعض مشترک اور مساوی ہو بہر دو  
تقدیر وہ فصل ہوگا لیکن بر تقدیر اول اس لئے کہ جب جزء مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کے ساتھ  
خاص اور ماہیت کو تمام مشارکات سے تمیز دے گا اسی جزء میز کو فصل کہا جاتا ہے بر تقدیر دوم  
اس لئے کہ جب وہ جزء بعض تمام مشترک اور اس کے مساوی ہو تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل  
ہوگا اور تمام مشترک چونکہ ماہیت کے لئے جنس ہے لہذا وہ جزء ماہیت کے جنس کا فصل ہوگا اور  
جنس کی فصل ماہیت کی فصل ہوتی ہے اس لئے کہ وہ جزء جب جنس کو جمیع ماعدل سے تمیز دے گا  
تو ماہیت کو بعض ماعدل سے ضرور تمیز دے گا کیونکہ جنس کے جمیع ماعدل ماہیت کے بعض ماعدل  
ہیں اور ماہیت کی فصل وہی ہوتی ہے جو ماہیت کو ماعدل سے فی الجملہ تمیز دے یعنی جو جمیع ماعدل

سے تمیز دے یا بعض ماعدل سے

قولہ لَانَّهُ لَمْ يَمَيِّزْ :- اس کی ضمیر منصوب کا مرجع فصل ہے یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ  
جو فصل جنس کی ہوتی ہے وہ ماہیت کی بھی ہوتی ہے دلیل کا خلاصہ یہ کہ فصل جنس کو جمیع اغیار سے  
تمیز دتی ہے اور جنس کے جمیع اغیار چونکہ ماہیت کے بعض اغیار ہوتے ہیں اس لئے وہ ماہیت کو اس  
کے بعض اغیار سے تمیز دے گی اور فصل سے مراد یہی ہے کہ وہ ماہیت کو فی الجملہ تمیز دے اسی طرف مصنف  
نے کیف ما کان سے اشارہ فرمایا ہے لیکن جنس کے جمیع اغیار ماہیت کے بعض اغیار اس لئے  
ہوتے ہیں کہ جنس کے اغیار وہ ہیں جن پر جنس کی نقیض صادق آئے اور ماہیت کے اغیار وہ ہیں  
جن پر ماہیت کی نقیض صادق آئے اور جنس چونکہ عام ہے اور ماہیت خاص اس لئے جنس کی  
نقیض خاص ہوگی اور ماہیت کی نقیض عام کیونکہ عام کی نقیض خاص ہوتی ہے اور خاص کی عام  
لہذا ماہیت کی نقیض کے افراد جنس کی نقیض کے افراد سے زائد ہوں گے۔

قولہ وَالْيَاقِينُ هَذَا :- ہذا کا اشارہ الیہ استدلال مذکور ہے ممکن ہے اس کا اشارہ الیہ  
والا یعنی بالفصل الا میز ماہیت فی الجملہ ہو اور ای سوائے تفسیر ہے اس عموم کی جو کیف ما کان سے استفاد  
ہے جو شرط و جزا کے درمیان واقع ہے اس لئے کہ کیف ما کان معنی شرط کو شامل ہے اور فہو  
بیمز ماہیت جزاء ہے۔

وَأَمَّا قَالِ فِي جِنْسٍ أَوْ وُجُودٍ لَأَنَّ اللَّامَ مِنَ الدَّلِيلِ لَيْسَ إِلَّا أَنَّ الْجُزْءَ إِذَا الْمُمْكِنُ تَمَامُ  
الْمُشْتَرَكِ يَكُونُ مُبَيِّنًا لَهَا فِي الْجُمْلَةِ وَهُوَ الْفَصْلُ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ مُبَيِّنًا عَنْ الْمَشَارِكَاتِ  
الْجِنْسِيَّةِ حَتَّى إِذَا كَانَ لِلْمَاهِيَةِ فَصْلٌ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ لَهَا جِنْسٌ فَلَا يَلْزَمُ مِنَ الدَّلِيلِ  
فَالْمَاهِيَةُ إِنْ كَانَ لَهَا جِنْسٌ كَانَ فَصْلُهَا مُبَيِّنًا لَهَا عَنْ الْمَشَارِكَاتِ الْجِنْسِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ  
لَهَا جِنْسٌ فَلَا أَقْلَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَشَارِكَاتٌ فِي الْوُجُودِ وَالشَّيْءِ وَجِبَ يَكُونُ  
فَصْلُهَا مُبَيِّنًا لَهَا عَنْهَا



ترجمہ: اور مصنف نے فی جنس اور وجود اس لئے کہا کہ دلیل سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ جزو جب تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ تمیز ہوگا اور وہ فصل ہے اور لیکن وہ مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گا یہاں تک کہ جب ماہیت کے لئے فصل ہو تو اس کے لئے جنس ہونا ضروری ہے یہ دلیل سے لازم نہیں آتا ہے پس اگر ماہیت کے لئے جنس ہو تو ماہیت کی فصل اسکو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گی اور اگر اس کے لئے کوئی جنس نہ ہو تو کم از کم وجود اور شئی ہونے میں تو اس کے مشارکات ضرور ہوں گے اور اس وقت اس کی فصل ان ہی مشارکات سے تمیز دیگی۔

تشریح: قولہ وانما قال: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ متن میں فی جنس اور وجود کیوں کہا گیا، یعنی متن میں مشارکات کو جنس اور وجود دونوں کے ساتھ عام کرنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ دلیل سے چونکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جزو اگر تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ تمیز دے گا لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ مشارکات اگر جنسیہ ہوں تو ان سے تمیز دے گا یہاں تک کہ ماہیت کے لئے اگر فصل ہو تو اس کیلئے جنس ہونا ضروری ہے اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ یہاں پر دونوں احتمالات ممکن ہیں۔ مشارکات جنسیہ بھی ہو سکتے ہیں اور مشارکات وجودیہ بھی کیونکہ اگر مشارکات جنسیہ ہوں تو فصل ماہیت کو مشارکات جنسیہ سے تمیز دے گی اور اگر مشارکات جنسیہ نہیں تو کم سے کم مشارکات وجودیہ یا جنسیہ ضرور ہوں گے لہذا فصل اگر ماہیت کو مشارکات جنسیہ سے تمیز نہیں دے گی تو ان مشارکات سے ضرور تمیز دیگی جو وجود یا شئی ہونے میں شریک ہیں۔

قولہ وان لم یکن: یعنی ماہیت کیلئے اگر جنس ہو مثلاً انسان کے لئے حیوان ہو فصل مثلاً ناطق، انسان کو اس کے مشارکات جنسیہ سے تمیز دیگی اور اگر جنس نہ ہو مثلاً وہ ماہیت جو دو فصلوں سے مرکب ہو اس کی بناء اس امر پر ہے کہ ماہیت ممکن ہے وہ دو امر متساوی سے مرکب ہو تو فصل کم سے کم وجود یا شئی ہونے میں اس کے مشارکات سے تمیز دیگی۔

وَلَمَّا كَانَ اخْتِصَارُ الدَّلِيلِ بِحَذْفِ النَّسَبِ الْأَبَوِيَّاتِ يُقَالُ بَعْضُ تَمَامِ الشَّرْكَ إِنَّمَا

يَكُنْ مُشْتَرَكًا بَيْنَ تَمَامِ الشَّرْكَ وَيَبْنَى نَوْعٌ آخَرُ فَيَكُونُ مُخْتَصَبًا بِتَمَامِ الشَّرْكَ فَيَكُونُ مُفْصَلًا لَهُ فَيَكُونُ مُفْصَلًا لِلْمَاهِيَةِ وَإِنْ كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا يَكُونُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَذَلِكَ النَّوعُ فَلَمَّا يَكُنْ تَمَامُ الشَّرْكَ بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ بَعْضًا مِنْ تَمَامِ الشَّرْكَ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَالنَّوْعِ الثَّانِي وَهَكَذَا

ترجمہ: اور نسب ابو کو حذف کر کے دلیل کو مختصر کرنا ممکن ہے بایں طور کہما جائے کہ بعض تمام مشترک اگر مشترک نہ ہو تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان تو وہ مختص ہوگا تمام مشترک کے ساتھ پس وہ تمام مشترک کی فصل ہوگا لہذا ماہیت کے لئے فصل ہوگا اور اگر وہ ان دونوں میں مشترک ہو تو وہ ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا تو وہ ان کے درمیان تمام مشترک نہ ہوگا بلکہ بعض تمام مشترک ہوگا ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان اور سلسلہ اسی طرح جاری رہے گا تشریح: قولہ ویکن اختصار: یعنی وہ جزو جو تمام مشترک نہیں اس کا تمام مشترک کے مساوی ہونے کے لئے نسب الرجبہ کا سہارا لیا گیا ہے جس سے دلیل میں کافی طول پیدا ہو گیا ہے۔ اس لئے نسب الرجبہ کو حذف کر کے دلیل کو مختصر کیا جاسکتا ہے

قولہ بان یقال: یعنی نسب الرجبہ کو حذف کر کے دلیل بایں طور مختصر کیا جاسکتا ہے کہ بعض تمام مشترک اگر تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے وہ تمام مشترک کے ساتھ خاص ہوگا جیسے ناطق کہ وہ حیوان اور فرس کے درمیان مشترک نہیں تو حیوان کے ساتھ خاص ہے پس وہ اس تمام مشترک مثلاً حیوان کے لئے فصل ہوگا اور ماہیت مثلاً انسان کے لئے بھی اور اگر وہ جزو تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہو مثلاً احساس، حیوان اور فرس کے درمیان مشترک ہے تو ماہیت مثلاً انسان اور اس نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان بھی مشترک ہوگا لیکن وہ ان دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں بلکہ بعض تمام مشترک ہوگا

لَا يُقَالُ خَصْمٌ جُزْءُ الْمَاهِيَةِ فِي الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ بَاطِلٌ لِأَنَّ الْجَوْهَرَ النَّاطِقَ وَالْجَوْهَرَ الْحَاسَّ



مثلاً جزء ماہیت الانسان مع انہ لیس بجنس ولا فصل لانا نقول الکلام فی الأجزاء المفردة لا فی مطلق الأجزاء وهذا ما وعدنا فی قصدنا بالبحث

ترجمہ: — کہہ جائے کہ جزء ماہیت کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ مثلاً جوہر ناطق اور جوہر حساس ماہیت انسان کا جزء ہے حالانکہ وہ جنس نہیں اور نہ فصل ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ کلام اجزاء مفردہ میں ہے مطلق اجزاء میں نہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کا ہم نے آغاز بحث میں وعدہ کیا ہے۔

تشریح: — قولہ لا یقال: عبارات مذکورہ پر اعتراض وارد ہے اس عبارت سے اس کو رد کیا گیا ہے وہ اعتراض یہ کہ کلیات خمسہ کے بیان میں جزء ماہیت کو جنس و فصل میں منحصر کیا گیا ہے جب کہ وہ درست نہیں اس لئے کہ جوہر ناطق یا جوہر حساس ماہیت انسان کا جزء ہے لیکن وہ نہ جنس ہے اور نہ فصل۔ جنس اس لئے نہیں ہے کہ جنس اس جزء کو کہا جاتا ہے جو تمام مشترک ہو اور ظاہر ہے وہ تمام مشترک نہیں اور فصل اس لئے نہیں ہے کہ وہ مرکب ہے جنس و فصل سے پس اگر وہ فصل ہو تو اس کے ساتھ جنس بھی ہوگی لہذا ذاتی میں تکرار لازم آئے گی جو باطل ہے

قولہ لانا نقول: — یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا جس کا خلاصہ یہ کہ کلام اجزاء مفردہ میں ہے۔ مطلق اجزاء میں نہیں اور اعتراض میں جو اجزاء مذکور ہیں وہ مرکب ہیں۔ سوال جوہر ناطق یا جوہر حساس میں اگر اجزاء مرکب ہیں تو جسم نانی میں بھی اجزاء مرکب ہوں گے پس وہ نہ جنس ہوگا جب کہ اس کے جنس ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ جواب مقصود یہاں اجزاء مفردہ کو جنس و فصل میں حصہ کرنا ہے نہ کہ جنس و فصل کو اجزاء مفردہ میں حصہ کرنا لہذا یہ اس چیز کے منافی نہیں کہ بعض اجناس مرکب ہو جائے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جسم نانی جو جنس بعید ہے وہ صرف نانی ہے جسم نانی نہیں کہ مرکب ہو جائے کیونکہ جسم کا متصف ہونا نانی کے ساتھ صرف اس لئے ہے کہ صفت کیساتھ موصوف بھی مذکور ہوئے اور یہ واضح ہو جائے کہ نانی صرف جسم ہی ہوتا ہے۔

قولہ هذا ما وعدنا: — آغاز بحث میں وعدہ کیا گیا تھا کہ الکلام انما ہو فی المعانی المفردة كما ستعرف کلام معانی مفردہ میں ہے جن کو آپ عنقریب پہچانیں گے یہ اسی وعدہ کی تکمیل ہے۔

قال وسموه الفصل بانه كل يحمل على شئ في جواب ائى شئ هو في جوهره فعلى هذا الو ترکیب حقیقتہ من امرین متساویین أو امور متساویة كان كل منها فصلاً لها إلا ان یمیزها عن مشارکها فی الوجود

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ مناطق نے اس کی تعریف بایں طور فرمایا کہ فصل وہ کلی ہے جو شئی پر ای شئی ہو فی جوہرہ کے جواب میں محمول ہو اس تقدیر پر اس کی حقیقت متساوی امور سے مرکب ہوگی یا چند امور متساویہ سے تو ان امور میں سے ہر ایک ان کے لئے فصل ہوگا کیونکہ وہ اس کو شارکات فی الوجود سے تمیز دیتا ہے

تشریح: — بیعانہ وسموه: کلیات خمسہ کی تیسری اور کلی ذاتی کی آخری قسم جو فصل ہے اس کی تعریف مناطق نے اس طرح بیان کیا ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہو فی جوہرہ کے جواب میں محمول ہو اور ای شئی سے مقصود چونکہ چیزوں میں امتیاز ہے اس لئے اس پر یہ تفریح کی جاتی ہے کہ حقیقت و ماہیت کی ترکیب اگرچہ ایک امر متساوی سے ہوتی ہے لیکن اگر اس کی ترکیب دو یا چند امور متساویہ سے ہو تو ان میں سے ہر امر متساوی اس ماہیت و حقیقت کے لئے فصل ہوگی کہ جو چیزیں اس ماہیت کے لئے وجود میں شریک ہیں وہ امر متساوی اس ماہیت کے لئے امتیاز کا کام دے گا۔ فصل کی تعریف چونکہ اس علم کو بھی شامل ہے اس لئے متن میں فعلی ہذا سے تفریح کی گئی والا فلا وجب لتفریح الحكم علی التصور۔

اقول وسموه الفصل بانه كل يحمل على شئ في جواب ائى شئ هو في جوهره



وَذَاتُهُ كَانَ طَاقٍ وَالْحَسَّاسُ فَإِنَّهُ إِذَا سَأَلَ عَنِ الْإِنْسَانِ أَوْ عَنْ زَيْدٍ بَأَيِّ شَيْءٍ  
هُوَ فَيُجِيبُ ۖ فَالْجَوَابُ أَنَّهُ نَاطِقٌ أَوْ حَسَّاسٌ لِأَنَّ السَّوَالَ بِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ الْإِنْسَانُ  
يَطْلُبُ بِهِ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ فِي الْجُمْلَةِ فَكُلُّ مَا يُمَيِّزُ لَا يَصْلَحُ لِلْجَوَابِ ثَمَرَاتُ طَلَبِ الْمُبْدِ  
الْجَوْهَرِيِّ يَكُونُ الْجَوَابُ بِالْفَصْلِ وَإِنْ طَلَبَ الْمُبْدِ الْعَرَضِيَّ يَكُونُ الْجَوَابُ بِالْخَاصَّةِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مناطہ نے فصل کی تعریف بایں طور بیان کی ہے کہ فصل وہ کی  
ہے جو شئی پر ای شئی ہونی جوہرہ و ذاتہ کے جواب میں محمول ہو جیسے ناطق اور حساس کیونکہ جب  
انسان یا زید کے متعلق سوال کیا جائے تو وہ باعتبار جوہرہ کہیے؛ تو جواب یہ ہے کہ وہ ناطق ہے یا  
حساس کیونکہ سوال میں ای شئی ہو کے ذریعہ وہ چیز طلب کی جاتی ہے جو شئی کو فی الجملہ تیز دے  
پس جو شئی بھی اس کو تیز دے وہ جواب ہو سکتا ہے پھر اگر مطلوب تیز جوہری ہو تو جواب فصل  
سے ہو گا اور اگر مطلوب تیز عرضی ہو تو جواب خاصہ سے ہو گا۔

تشریح: — قولہ رسوا الفصل: — اس عبارت سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ متن میں رسوا  
کی ضمیر منصوب کا مرجع فصل ہے اور علی الشی میں شئی سے نہ کہ مقصود ہے کیونکہ کلی ای شئی کے  
جواب میں کسی شئی پر بھی محمول ہو سکتی ہے اس کے لئے خاص کسی شئی کا ہونا کوئی ضروری نہیں اور  
متن میں جوہرہ بمعنی ذاتہ ہے خلاصہ تعریف کا یہ ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہونی ذاتہ کے جواب  
میں کسی شئی پر محمول یعنی بولی جائے چنانچہ اگر یوں کہا جائے انسان ای شئی ہونی ذاتہ تو جواب  
میں ناطق بولا جائے گا اور یوں کہا جائے انھار ای شئی ہونی ذاتہ تو جواب میں ناطق آئے گا  
جس سے معلوم ہوا کہ انسان کے لئے ناطق اور حمار کیلئے ناطق فصل ہے۔

قولہ وذاتہ: — واو اس میں برائے تفسیر ہے جو جوہرہ کے معنی کی وضاحت کرتا ہے کہ  
جوہرہ بمعنی ذات ہے چنانچہ فصل سوم کی بحث اول میں شرح قطاس میں یہ مرقوم ہے کہ لفظ جوہرہ  
ماہیت و حقیقت ذات تمام مترادف الفاظ ہیں۔ فی جوہرہ میں لفظ فی بمعنی اعتبار ہے یعنی  
ای شئی ہو باعتبار ماہیت کہ الی حال فی عرضہ اور لفظ فی کا متعلق لفظ داخل ہے یعنی ای شئی

ہو داخل فی جوہرہ مگر ای شئی ہونی عرضہ اس کے مناسب نہیں۔  
قولہ کالناطق: فصل کی چونکہ دو قسمیں ہیں فصل قریب اور فصل بعید اس لئے اس کلی  
کی دو مثالیں بیان کی گئیں۔ ناطق فصل قریب کی مثال ہے اور حساس فصل بعید کی۔

قولہ فائدہ اذا سئل: — ناطق اور حساس فصل کی مثال کیسے ہیں؟ اس عبارت سے  
اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ جب تیز دریافت کرنا ہو تو ای شئی کے ذریعہ سوال کیا جائے تو اگر  
سوال میں ای شئی ہونی جوہرہ ہو تو جواب میں فصل قریب اور فصل بعید دونوں بولی جاسکتی ہیں کیونکہ  
ای شئی ہونی جوہرہ سے مطلق تیز ذاتی کا دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے اور اگر ای حیوان فی ذاتہ ہو تو جواب  
میں ناطق معین ہو گا اور اگر ای جسم نامی فی ذاتہ ہو تو جواب میں حساس متحرک بالا ردہ متعین ہو گا۔

قولہ لان السؤال: — ای شئی کے ذریعہ اگر سوال کیا جائے تو مطلوب وہ امر ہو گا  
جو اس کو فی الجملہ تیز دے خواہ وہ تیز جمع ماعدا سے دے یا بعض ماعدا سے۔ تیز خواہ ذاتی دے  
یا عرضی تو جواب کبھی فصل سے صحیح ہو گا فصل خواہ قریب ہو یا بعید مثلاً ناطق و حساس و نامی و قابل الباد  
ثلاثہ اور جواب کبھی خاصہ سے بھی صحیح ہو گا لیکن اگر ای شئی کے ساتھ ہونی جوہرہ بھی کہا  
جائے یعنی ای شئی ہونی جوہرہ کہا جائے تو جواب فصول مذکورہ سے صحیح ہو گا خاصہ سے نہیں لیکن  
اگر ای شئی ہونی عرضہ کہا جائے تو جواب خاصہ سے صحیح ہو جائے گا۔

فَالشَّيْءُ جِنْسٌ شَمِلٌ سَائِرِ الْكِلْيَاتِ وَيَقُولُنَا يَحْمِلُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ يَخْرُجُ  
النَّوْعُ وَالْجِنْسُ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لِأَنَّ النُّوعَ وَالْجِنْسَ يُقَالَانِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ فِي جَوَابِ  
أَيِّ شَيْءٍ هُوَ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لَا يُقَالُ فِي الْجَوَابِ أَصْلًا وَيَقُولُنَا فِي جَوْهَرٍ لَا يَخْرُجُ الْخَاصَّةُ  
لِأَنَّهَا وَانْ كَانَتْ مُهَيَّزَةً لِلشَّيْءِ لَكِنْ لَا فِي جَوْهَرٍ وَذَاتِهِ بَلْ فِي عَرَضِهِ

ترجمہ: — پس لفظ کلی جنس کے درجہ میں ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے اور ہمارے  
قول عمل علی الشی فی جواب ای شئی ہو سے نوع اور جنس اور عرض عام نکل گئے اس لئے کہ نوع



اور جنس ماحوک کے جواب میں مقول ہوتی ہے نہ کہ ائی شئی ہو کہ جواب میں اور عرض عام جواب میں مفق  
ہی نہیں ہوتا اور ہمارے قول فی جوہر سے خاصہ نکل گیا کیونکہ خاصہ اگرچہ تیز شئی ہے لیکن  
جوہر و ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ عرض کے اعتبار سے۔

تشریح: قولہ فالکلی: اس عبارت سے تعریف کے جامع اور مانع ہونے کو بیان کیا  
جاتا ہے کہ فصل کا معنی ہمساکہ گذرا وہ کلی ہے جو ائی شئی ہونی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو تو تعریف میں  
شئی پر محمول ہونا بمنزلہ جنس ہے اور باقی بمنزلہ فصول اور فی جواب ائی شئی سے  
جنس اور نوع خارج ہو گئیں کیونکہ وہ ائی شئی کے جواب میں نہیں بلکہ ماحوک کے جواب میں محمول ہوتی  
ہے اور اس سے عرض عام بھی خارج ہو گیا کیونکہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا ہے اور فی ذاتہ  
کی قید سے خاصہ خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ ائی شئی ہونی ذاتہ کے جواب میں نہیں بلکہ فی  
عرضہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ السَّائِلُ بِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ أَنْ يَطْلُبَ مُبَيِّنًا لِّلشَّيْءِ عَنْ جَمِيعِ الْأَعْيَانِ لَا يَكُونُ  
مَثَلُ الْحَاسِ فَصُلًّا لِلنَّاسِ لِأَنَّهُ لَا يَمْدُ عَنْ جَمِيعِ الْأَعْيَانِ وَإِنْ طَلَبَ الْمُبَيِّنُ فِي الْجُمْلَةِ  
سِوَاكَ عَنْ جَمِيعِ الْأَعْيَانِ أَوْ عَنْ بَعْضِهَا فَالْجَنَسُ مُبَيِّنٌ لِّلشَّيْءِ عَنْ بَعْضِهَا فَيَجِبُ أَنْ  
يَكُونَ صَاحِبَ الْجَوَابِ فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْحَدِّ فَنَقُولُ لَا يَكُونُ فِي جَوَابِ أَيْ شَيْءٍ هُوَ  
فِي جَوْهَرٍ أَلَّا تَمَيِّزَ فِي الْجُمْلَةِ بَلْ لَاجِدٌ مَعَهُ مَنْ أَنْ لَا يَكُونَ تَمَامُ الشَّرْكَ يَنْبَغُ الشَّيْءُ  
وَنَوْعٌ آخَرُ فَالْجَنَسُ خَارِجٌ عَنِ التَّعْرِيفِ

ترجمہ: پس اگر آپ کہیں کہ ائی شئی ہو کہ ذریعہ سائل اگر شئی کا وہ میز طلب کرے  
جو اس کو جمع اغیار سے تمیز دے تب تو حساس جیسا میز انسان کے لئے فصل نہ ہوگا اس لئے کہ وہ  
جمع اغیار سے تمیز نہیں دیتا ہے اور اگر وہ میز فی الجملہ طلب کرے عام ازیں کہ وہ جمع اغیار سے تمیز  
دے یا بعض اغیار سے تو پھر جنس بھی شئی کو بعض اغیار سے تمیز دیتی ہے تو اس کا صالح جواب ہونا ضروری

ہوگا اور وہ تعریف سے خارج نہ ہوگی ہم کہیں گے کہ ائی شئی ہونی جوہرہ کے جواب میں تمیز فی الجملہ کافی نہیں  
بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شئی اور نوع اخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو پس جنس تعریف  
سے خارج ہو جائے گی۔

تشریح: قولہ فان قلت: تعریف مذکور کے جامع و مانع ہونے کے بیان میں جو یہ  
یہ کہتا تھا کہ فی جواب ائی شئی کی قید سے جنس خارج ہو گئی اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ائی شئی ہونی  
ذاتہ کی وضع تمام اغیار سے تمیز دینے کے لئے ہوتی ہے یا بعض اغیار سے اگر تمام اغیار سے تمیز دینے  
کے لئے ہے تو حساس انسان کی فصل نہ ہو سکے گا کیونکہ وہ انسان کو تمام اغیار سے تمیز نہیں دیتا  
ہے اس لئے کہ فرس و غنم بھی حساس ہیں اور اگر بعض اغیار سے تمیز دینے کے لئے ہے تو جنس مثلاً  
حیوان بھی فصل کی تعریف میں داخل ہو جائے گی کیونکہ وہ بھی انسان کو بعض اغیار مثلاً اشجار و حجر سے  
تمیز دیتا ہے۔

قولہ فنقول: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ ائی شئی کی وضع عام ہے کہ وہ تمام  
اغیار سے تمیز دے یا بعض اغیار سے لیکن جنس فصل کی تعریف میں داخل نہیں اس لئے کہ فصل  
کی تعریف میں یہ شرط ہے کہ ماحوک کے جواب میں محمول نہ ہو اور جنس ماحوک کے جواب میں محمول ہوتی  
ہے لہذا وہ تعریف سے خارج ہے۔ سوال عرض عام چونکہ ماحوک کے جواب میں محمول نہیں ہوتی ہے  
اور وہ بعض اغیار سے تمیز دیتا ہے لہذا وہ فصل کی تعریف میں داخل ہوا۔ جواب فصل کی تعریف  
کے دو جز ہیں ایک ایجابی اور دوسرا سلبی۔ جز سلبی یہ ہے کہ ماحوک کے جواب میں محمول نہ  
ہو اور جز ایجابی یہ ہے کہ ائی شئی ہونی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو اور عرض عام میں جز سلبی تو پایا  
جاتا ہے لیکن جز ایجابی نہیں کیونکہ وہ ائی شئی ہونی ذاتہ کے جواب میں کبھی بھی محمول نہیں ہوتا  
ہے۔

وَمَا كَانَ مُحْصِلُهُ أَنَّ الْفَصْلَ كُلِّيًّا ذَاتِيًّا لَا يَكُونُ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَيَكُونُ مُبَيِّنًا لِّلشَّيْءِ  
فِي الْجُمْلَةِ فَلَوْ فَضَّلْنَا مَا هِيَ مُتْرَكِبَةٌ مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ أَوْ أَمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ كَمَا كُنَّا



الجنس العالی والفصل الأخير كان كل منهما فضلاً لهما لانه يميز الماهية تميزاً جوهرياً عما يشتركها في الجواب ويحل عليها في جواب أي موجود هو

ترجمہ: — اور جب کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ فصل وہ کلی ذاتی ہے جو ماہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور شئی کے لئے فی الجملہ تميز ہو تو اگر ہم ایسی ماہیت کو فرض کریں جو دو یا چند متساوی امور سے مرکب ہو۔ جیسے جنس عالی اور فصل اخیر کی ماہیت تو ان میں سے ہر ایک اس ماہیت کے لئے فصل ہوگا کیونکہ وہ ماہیت کو اس کے مشارک فی الوجود سے تميز جوہری دیتا ہے اور اس پر ائی موجود ہو کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

تشریح: — قولہ ولما کان:۔ محصلہ میں ضمیر مجرور کا مرجع ما تقدم ہے یعنی جو بیان مذکور ہوا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فصل کلی ذاتی ہے کلی عرضی نہیں وہ ماہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی اور شئی کو فی الجملہ تميز دیتی ہے پس اگر ایسی ماہیت فرض کی جائے جو دو یا چند متساوی امور سے مرکب ہو مثلاً جنس عالی اور فصل اخیر کی ماہیت تو ان میں سے ہر ایک اس ماہیت کے لئے فصل واقع ہوگا اس لئے کہ وہ ماہیت کو اس کے مشارک فی الوجود سے تميز جوہری دیتا ہے اور ائی موجود ہو کے جواب میں وہ محمول ہوتا ہے۔

قولہ كما هيئة الجنس العالی:۔ یعنی وہ ماہیت جو اجزاء متساویہ یعنی صرف فصول سے مرکب ہو جنس عالی اور فصل اخیر ہے کہ جنس عالی کی ماہیت اگر مرکب ہو تو وہ صرف فصول سے مرکب ہوگی کیونکہ اگر جنس سے مرکب ہو تو اجناس عالیہ کے اوپر جنس کا ہونا لازم آئے گا تو جنس عالی نہ رہے گی اسی طرح فصل اخیر کی ماہیت صرف اجزاء متساویہ سے مرکب ہوگی نہیں سے نہیں اس لئے کہ اگر وہ جنس سے مرکب ہو تو وہ جنس اس فصل اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگی اور اس فصل کو دوسری نوع سے تميز دینے کے لئے دوسری فصل کی ضرورت پیش آئے گی لہذا فصل اخیر اخیر نہ رہے گی۔

واعلم ان قد علمنا ان النطقين زعموا ان كل ماهية لها فصل واجب ان يكون لها جنس حتى ان الشئ يتبعهم في الشفاء وحده الفصل بانه كل مقول على الشئ في جواب أي شئ هو في جوهره من جنسه واذا لم يسأل عن البرهان على ذلك نبت له المصنف على منعهم بل لا شك في الوجود أولاً وبأيد هذا الاحتمال ثانياً

ترجمہ: — اور آپ معلوم کریں کہ مناطق متقدمین کا خیال ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لئے فصل ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے یہاں تک کہ شیخ نے شفاء میں ان کی اتباع کرتے ہوئے فصل کی تعریف اس طرح بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہوئی جوہرہ من جنسہ کے جواب میں شئی پر محمول ہو دلیل چونکہ اس کی مساعدت نہیں کرتی اس لئے مصنف نے اولاً مشارکت فی الوجود کے ذریعہ اور ثانیاً اس احتمال کو مراعات بیان کر کے اس کے ضعف پر تنبیہ کیا ہے۔

تشریح: — قولہ واعلم:۔ یہ قاعدہ ہے کہ جس ماہیت کے لئے فصل ہوگی اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے شیخ نے شفاء میں ان کی اتباع کرتے ہوئے فصل کے تعریف یہ بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہوئی جوہرہ من جنسہ کے جواب میں شئی پر محمول ہو۔ اس میں من جنسہ کی قید سے ہر فصل کے لئے جنس کا ہونا لازمی قرار دیا گیا ہے لیکن یہ ضابطہ تسلیم نہیں کیونکہ جب کوئی ماہیت صرف فصول سے مرکب ہو تو اس کے لئے صرف فصل ہی ہوگی جنس نہیں چنانچہ اوپر مذکور ہوا کہ ایک ایسی ماہیت ممکن ہے جو دو یا چند فصول سے مرکب ہو تو اس کے لئے جنس نہیں ہوگی اسی بنا پر مصنف نے اس ضابطہ کے ضعف پر دو مرتبہ تنبیہ فرمایا ایک بار ماقبل میں وان لم یکن تمام المشترك کے تحت بایں طور کہ کیف ما کان یميز الماهية من مشارکها فی جنس او وجود دوسری مرتبہ احتمال مذکور یعنی فعلی بذاتہ ترکیب حقیقتہ الی ان قال لانه یميزها عما يشتركها فی الوجود۔

قولہ قد علمنا علم کی تقسیم جو تصور و تصدیق کی طرف ہے اس میں شارح نے امام رازی اور ان کے بعد والوں کو متاخرین میں شمار کیا ہے پس اس تقدیر پر قد علم سے مراد وہ ہوں گے



جو اسام سے پہلے ہوں پس عبارت اس طرح ہوگی حتی الشیخ فی الشفاء کیونکہ اس تقدیر پر شیخ قدما میں سے ہوں گے متبعین میں سے نہیں۔

قولہ لم یاعدل:۔ اس کی ضمیر منصوب کا مرجع حد الفصل ہے اور علی ذلک البرهان کے ساتھ متعلق ہے البرهان فاعل ہے یاعدل فعل کا۔ ذلک کا مشار الیہ ما تقدم ہے یعنی مقدم من ان الفعل لا یكون غیر الا ما شارك فی الجنس فقط اور ضعفہ میں ضمیر مجرور کا مرجع لزم مذکور ہے۔

قال والفصل المیز للنوع عن مشارک فی الجنس قریب ان میز عنہ فی جنس قریب کالناطق للانسان وبعید ان میز عنہ فی جنس بعید کالحساس للانسان

ترجمہ:۔ مصنف نے فرمایا کہ فصل وہ ہے جو نوع کے لئے اس کے مشارک فی الجنس سے میز و قریب ہوگی اگر وہ اس کو تمیز دے اس مشارک سے جو جنس قریب میں ہے جیسے ناطق انسان کے لئے اور بعید ہوگی اگر اس کو تمیز دے اس مشارک سے جو جنس بعید میں ہے جیسے حساس انسان کے لئے۔

تشریح:۔ بلحاظہ والفصل:۔ فصل کی تعریف کے تفصیلی بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے لیکن اس تفصیلی بیان سے چونکہ تعریف میں کافی بُعد پیدا ہو گیا ہے جس سے ذہول کا امکان ہے جب کہ تقسیم سے پہلے شے کا علم ضروری ہے اس لئے پہلے اس کی تعریف کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ماہیت کو اس کے مشارک فی الجنس سے تمیز دے۔ اس کی دو قسمیں ہیں قریب اور بعید۔ قریب وہ فصل ہے جو جنس قریب سے تمیز دے اور بعید وہ فصل ہے جو جنس بعید کے مشارک سے تمیز دے جیسے حساس انسان کو جسم نانی جو انسان کی جنس بعید ہے جب کہ جنس قریب حیوان ہے اس کے مشارک سے تمیز دیتا ہے نقشہ ذیل میں دیکھیں۔

## فصل

قریب (انسان کے لئے) بعید  
ناطق حاس

بیانہ للنوع:۔ نوع سے یہاں مراد مطلق ماہیت ہے خواہ نوع حقیقی ہو یا نوع انتہائی اور فصل چونکہ نوع کا ہی غیر ہوتی ہے اس لئے اس کا ذکر یہاں بطور وضاحت ہے۔

أقول الفصل اما میز عن المشارک الجنسی او عن المشارک الوجودی فان کان ممیزاً عن المشارک الجنسی فهو اما قریب او بعید لانہ ان میز عن مشارکاتہ فی الجنس القریب فهو الفصل القریب کالناطق للانسان فانه میز عن مشارکاتہ فی حیوان و ان میز عن مشارکاتہ فی الجنس البعید فهو الفصل البعید کالحساس للانسان فانه میز عن مشارکاتہ فی الجسم النانی

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں کہ فصل یا تو مشارک جنسی سے میز ہوگی یا مشارک وجودی سے اگر مشارک جنسی سے میز ہو تو وہ یا قریب ہے یا بعید کیونکہ اگر جنس قریب میں مشارکات سے تمیز دے تو فصل قریب ہے جیسے ناطق انسان کے لئے کہ ناطق انسان کو اس کے مشارکات حیوانہ سے تمیز دیتا ہے اور اگر وہ جنس بعید میں مشارکات سے تمیز دے تو وہ فصل بعید ہے جیسے حساس انسان کے لئے کہ حساس انسان کو جسم نانی میں شریک ہونے والی چیزوں سے تمیز دیتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ الفصل:۔ ما قبل میں فصل کی تفصیلی بیان سے یہ معلوم ہوا کہ ہر فصل کے لئے جنس کا ہونا کوئی ضروری نہیں کیونکہ وہ جس مشارک سے تمیز دیتی ہے وہ مشارک جنسی بھی ہوتی ہے اور وجودی بھی اور مشارک چونکہ جنسی کی دو قسمیں ہیں قریب و بعید اس لئے فصل کی بھی دو قسمیں ہیں قریب و بعید جبکہ مشارک وجودی صرف ایک قسم ہے اس لئے اس اعتبار سے فصل کی تقسیم نہیں ہوتی ہے۔



قولہ لانہ ان مینہ:۔ فصل کا کام چونکہ تیز دینا ہے اس لئے کہ وہ اگر جنس قریب کے مشارک سے تیز دے تو فصل قریب ہے اور اگر جنس بعید کے مشارک سے تیز دے تو فصل بعید ہے بالفاظ دیگر یوں کہتے کہ کسی ماہیت کی فصل قریب وہ فصل ہے جو ماہیت کو ان افراد سے تیز دے جو اس کی جنس بعید میں شریک ہیں جیسے حساس جو انسان کی فصل بعید ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کسی ماہیت کی فصل قریب وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو تمام اغیار سے تیز دے جیسے ناطق جو انسان کو اس کے تمام اغیار سے تیز دیتا ہے اس لئے وہ انسان کی فصل قریب ہے اور کسی ماہیت کی فصل بعید وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو صرف بعض اغیار سے تیز دے جیسے حساس جو انسان کو اس کے صرف بعض اغیار سے تیز دیتا ہے لہذا وہ انسان کی فصل بعید ہے۔

قولہ کالاحساس:۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حساس کو انسان کی فصل بعید بتایا گیا ہے تو کیا وہ کسی ماہیت کی فصل قریب بھی ہے؟ تو جواب اس کا یہ کہ حساس حیوان کی فصل قریب ہے اس لئے کہ وہ حیوان کو اس کے تمام اغیار سے تیز دیتا ہے۔

جنس و فصل کے قرب و بعد کا تمثیلی خاکہ

### جو حس

جسم مطلق ————— جوہر ————— قابل الاعداد ثلاثہ۔ جسم مطلق کی جنس جوہر اور فصل قابل الاعداد ثلاثہ  
جسم نانی ————— جسم مطلق ————— نانی ————— جسم نانی کی جنس جسم مطلق اور فصل نانی  
حیوان ————— جسم نانی ————— حساس ————— حیوان کی جنس جسم نانی اور فصل حساس  
انسان ————— حیوان ————— ناطق ————— انسان کی جنس حیوان اور فصل ناطق  
۱) انسان کی جنس قریب، حیوان اور جنس بعید بیک مرتبہ جسم نانی اور بعید بدو مرتبہ جسم مطلق  
اور بعید بدو مرتبہ جوہر ہے انسان کی فصل قریب، ناطق اور فصل بعید بیک مرتبہ حساس  
اور بعید بدو مرتبہ نانی اور بعید بدو مرتبہ قابل الاعداد ثلاثہ ہے۔ ۲) حیوان کی جنس  
قریب، جسم نانی اور جنس بعید بیک مرتبہ جسم مطلق اور بعید بدو مرتبہ جوہر ہے۔ حیوان کی  
فصل قریب حساس اور فصل بعید بیک مرتبہ نانی اور بعید بدو مرتبہ قابل الاعداد ثلاثہ ہے

۱) جسم نانی کی جنس قریب جسم مطلق اور جنس بعید جوہر ہے جسم نانی کی فصل قریب نانی  
اور فصل بعید قابل الاعداد ثلاثہ ہے ۲) جسم مطلق کی جنس قریب جوہر اور فصل  
قریب قابل الاعداد ثلاثہ ہے جسم مطلق کے لئے جنس بعید اور فصل بعید نہیں ہے ۵) جوہر جنس بعید  
ہے یعنی دوسروں کے لئے وہ جنس ہے لیکن خود اس کے لئے جنس اور فصل نہیں ہے۔

لَا نَحْنُ أَعْتَبِرُ الْقُرْبَ وَالْبُعْدَ فِي الْفَصْلِ الْمَهَيِّزِ فِي الْجَنْسِ لِأَنَّ الْفَصْلَ الْمَهَيِّزَ فِي الْوُجُودِ لَيْسَ  
مُتَحَقِّقَ الْوُجُودِ بَلْ هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى اِحْتِمَالٍ مُدْكَوٍ

ترجمہ:۔ اور قرب و بعد کا اعتبار صرف اس فصل میں جو مہیز فی الجنس ہو اس لئے کہ جبکہ  
کہ وہ محقق الوجود نہیں ہوتی بلکہ وہ احتمال مذکور پر مبنی ہے۔

تشریح:۔ قولہ وانا اعتبار:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ماقبل میں فصل کے لئے جوہر  
کی دو صورتیں مذکور ہوئیں ایک وہ جو مشارک جنسی سے تیز ہو اور دوسری وہ جو مشارک جوہری  
سے تیز ہو اور یہاں تقسیم میں قرب و بعد کا اعتبار صرف اس فصل میں کیا گیا ہے جو مشارک  
جنسی سے تیز ہو اس فصل میں کیوں نہیں جو مشارک وجودی سے تیز ہو۔ جواب یہ کہ وہ فصل  
مشارک وجودی سے تیز ہو محقق الوجود نہیں ہوتی بلکہ اس کا مدار صرف احتمال مذکور پر ہے ہاں  
وہ فصل جو مشارک جنسی سے تیز ہو اس کا وجود محقق ہے اس لئے کہ جسم مادہ و صورت سے  
مکرب ہوتا ہے اور مادہ و صورت بالشرط شکی کے اعتبار سے جنس و فصل ہوتی ہے۔ اس پر  
بیرسید شریف نے یہ سوال کیا ہے کہ فن کے قواعد عام ہوتے ہیں جو محقق الوجود و غیر محقق الوجود  
دونوں کو شامل ہیں لہذا عدم وجود و عدم تحقق کو ترک بحث کا سبب قرار دینا درست نہیں ہے  
پھر موصوف نے شخص مذکور کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ مشارکات وجودیہ سے تیز فصل میں  
قریب و بعید کی طرف منقسم ہونا متصور ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ جب کوئی ماہیت اجزاء متساویہ  
سے مرکب ہو تو ان میں سے ہر جزء یکساں تیز ہوگا اور کسی ایک کو قریب اور دوسرے کو بعید



کہنا زیب نہیں دے گا اور نہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی مگر اس پر انہوں نے خود ہی یہ بات کیا کہ انے میں بھی قریب و بعید کی طرف منقسم ہونا متصور ہو سکتا ہے اس لئے کہ جب یہ فرض کیا جائے کہ ایک ماہیت جنس و فصل سے مرکب ہے اور وہ جنس دو متساوی امور سے مرکب ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک فصل ہوگا جو اس جنس کے لئے جمع مشارکات و جو دیہ سے اور اس ماہیت کے لئے بعض مشارکات و جو دیہ سے نیز ہوگا تو یہاں مشارکات و جو دیہ سے نیزہ فصول کے احوال تیز کے اعتبار سے مختلف پائے گئے پس جمع مشارکات سے نیز فصل کو قریب اور بعض مشارکات سے نیز فصل کو بعید کہا جا سکتا ہے اس لئے بہر طریقہ وہی ہے جو شارح نے اولاً بیان کیا ہے لان تحقق الوجود یقتضی زیادۃ الاعتبار

وہا یمکن ان یستدل علی بطلان ما یقال بان یترکب ماہیۃ حقیقیۃ من امرین متساویین فاما ان لا یحتاج احدہما الی الآخر و هو محال فی ذلک و وجوب احتیاج بعض اجزاء ماہیۃ الحقیقیۃ الی البعض او یحتاج فان احتیاج کل منہما الی الآخر یلزم الدوری و الا یلزم الترجیح بلا مرجح انہما ذاتان متساویان فاحتیاج احدہما الی الآخر لیس اولی من احتیاج الآخر الیہ

ترجمہ :- اور اس کے بطلان پر اس طرح استدلال پیش کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو تو ان میں سے کوئی ایک یا تو دوسرے کا محتاج نہ ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے یا محتاج ہوگا پس اگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا اور نہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ وہ دونوں ذاتی متساوی ہیں تو ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف محتاج ہونا اولی نہیں دوسرے کا اس کی طرف محتاج ہونے سے ۔  
تشریح :- قولہ وہا یمکن کسی ماہیت کے امور متساویہ سے مرکب ہونے

کے بطلان پر دو دلیلیں بیان کی گئیں ہیں ۔ جو دونوں غایت درجہ ضعیف ہیں اسی لئے یہاں ان کو رہا ممکن سے تعبیر کیا گیا جو ضعف دلیل پر ڈال ہیں ۔ ائمہ الشاء اللہ ہم احزابہ دلیل کے ذیل میں اسباب ضعف کی نشاندہی کر دی جائے گی ۔

قولہ ان یستدل :- احتمال مذکور کے بطلان کی دو دلیلیوں میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو تو دو حال سے خالی نہیں آیا متساوی امور میں سے کوئی ایک دوسرے کا محتاج ہوگا یا نہیں ۔ محتاج نہ ہونا تو محال ہے اس لئے کہ ماہیت حقیقیہ کے اجزاء میں سے بعض کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ جب دو امور میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو تو ان سے ماہیت کی ترکیب جائز نہ ہوگی ورنہ وہ ماہیت حقیقیہ نہیں بلکہ اعتباریہ و فرضیہ ہوگی اور محتاج ہونا بھی جائز نہیں کیونکہ ان کے اجزاء میں سے ہر ایک اگر دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر کوئی ایک محتاج ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ دونوں باطل ہیں جیسا کہ تفصیل آگے مذکور ہے پس ماہیت حقیقیہ کا متساوی امور سے مرکب ہونا بھی باطل ہو گیا ۔

قولہ ماہیۃ حقیقیۃ :- ماہیت کے ساتھ حقیقیہ کی قید ماہیت اعتباریہ کو خارج کرنے کے لئے ہے اس لئے کہ ماہیت اعتباریہ بھی دو متساوی امور سے مرکب ہو سکتی ہے کیونکہ وہ اعتبار معتبر و لحاظ لا حظ سے وجود میں آتی ہے ۔ لیکن وہ حقیقتہً ایک حقیقت نہیں ہوتی ہے ۔

قولہ فی ذلک وجوب :- دلیل کا یہ حیزہ اس لئے ممنوع ہے کہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض کی طرف محتاج ہونا مطلقاً تسلیم نہیں کیونکہ یہ احتیاج اجزاء خارجہ میں ہوتا ہے جب کہ وہ اجزاء ذہنیہ ہیں کہ وہ اجزاء محمول ہوتے ہیں ۔ جن کے اندر احتیاج نہیں پایا جاتا ہے ۔

قولہ یلزم الدوری :- یہ اس لئے ممنوع ہے کہ ممکن ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج ہو لہذا دور لازم آئے گا کیونکہ احتیاج کی جہت مختلف ہے چنانچہ ہولی



و صورت کہ یہی صورت کا محتاج اپنی بقاء میں ہے اور صورت، یہی صورت کا محتاج اپنے شکل میں ہے۔  
**قولہ والایلزم الترجم** :- یا اس لئے ممنوع ہے کہ ان دونوں امور کی ذات کے  
 متساوی ہونے سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ تساوی فی الصدف، تساوی فی الحقیقۃ  
 کو مستلزم نہیں ہوتی ہے چنانچہ انسان و ناطق دونوں صدق میں متساوی ہیں کیونکہ کل انسان  
 ناطق اور کل ناطق انسان۔ دونوں ایک دوسرے پر صادق ہیں۔ جب کہ دونوں حقیقۃً متساوی  
 نہیں۔ اس لئے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے۔ جب کہ ناطق کی حقیقت حیوان ناطق نہیں  
 بلکہ دریا بندہ معقولات ہے۔ لہذا دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے محتاج ہونے سے ترجیح بلا مرجح  
 لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ دونوں متساوی امر کی ماہیت مختلف ہے ورنہ ذاتی کی تکرار لازم آئے  
 گی۔ لہذا جائز ہے ان میں سے ایک کی ماہیت امتیاز کا مقضیٰ ہو اور دوسرے کی نہیں۔

أَوْ يُقَالُ لَوْ تَرَكَبَ الْجَنَسُ الْعَالِيَّ كَالْجَوْهَرِ مُتَلَامِنًا مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنَيْنِ فَلَمَّا خَلَصَ الْكَانَ عَرَضًا  
 فَيَلْزَمُ تَقَوُّمُ الْجَوْهَرِ بِالْعَرَضِ وَهُوَ مُحَالٌ وَإِنْ كَانَ جَوْهَرًا فَلَمَّا الْكَانَ يَكُونُ الْجَوْهَرُ نَفْسَهُ فَيَلْزَمُ أَنْ  
 يَكُونَ الْكُلُّ نَفْسَ جُزْئِهِ وَإِنَّهُ مُحَالٌ أَوْ دَاخِلًا فِيهِ وَهُوَ أَيْضًا مُحَالٌ لِأَمْتِئَةِ تَرَكَبَ شَيْءٌ مِنْ  
 نَفْسِهِ وَمِنْ غَيْرِهِ أَوْ خَارِجًا عَنْهُ فَيَكُونُ عَارِضًا لَهُ لَكِنْ ذَلِكَ الْجُزْءُ لَيْسَ عَارِضًا لِنَفْسِهِ بَلْ  
 يَكُونُ الْعَارِضُ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الْجَنَسُ فَلَا يَكُونُ الْعَارِضُ بِتَمَامِهِ عَارِضًا وَإِنَّهُ مُحَالٌ فَتَحْتَ  
 فَمِنْ هَذَا الْمَقَامِ فَانْتَحَى مِنْ مَطَارِحِ الْأَذْكِيَاءِ

ترجمہ :- یا کہا جائے کہ جنس عالی جیسے جوہر مثلاً اگر مرکب ہو و متساوی امور کے ہونے  
 میں سے ایک اگر عرض ہو تو جوہر کا عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ جوہر ہو  
 تو آیا وہ جوہر نفس جوہر ہوگا تو کل کا نفس جز ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے یا اس سے خارج  
 ہوگا کیونکہ شئی کا اپنی ذات اور اپنے غیر سے مرکب ہونا متنع ہے یا اس سے خارج ہوگا تو وہ اس کے لئے  
 عارض ہوگا لیکن وہ جز اس کی ذات کے لئے عارض نہ ہوگا بلکہ عارض حقیقۃً وہ جز آخر ہوگا لیس

عارض تمام عارض نہ ہوگا اور وہ محال ہے پس اس جگہ غور کر لیجئے کہ وہ مقام ذہن والوں کی ہوا نگاہ ہے۔  
**تشریح :-** قولہ اویقال :- کسی ماہیت کا اجزاء متساویہ سے مرکب ہونے کے بطلان کی  
 بددوری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ جنس عالی مثلاً جوہر اگر دو متساوی اجزاء سے مرکب ہو تو دو  
 حال سے خالی نہیں کہ ان دونوں متساوی امر میں سے ایک عرض ہوگا یا جوہر اگر عرض ہو تو جوہر کا تقویم  
 عرض کے ساتھ یعنی جوہر عرض کا حمل بالمواطات لازم آئے گا جو اتحاد کو مستلزم ہے یا یوں کہا جائے  
 کہ حقیقت جوہر کی کا جوہر عرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اس لئے کہ جب کسی مرکب میں  
 کوئی ایک جز عرض ہو تو وہ مرکب بھی عرض ہی ہوتا ہے جوہر نہیں اور اگر ان میں سے ایک جوہر ہو تو  
 بنی حال سے خالی نہیں یا تو جوہر مطلق (جو جنس عالی ہے) بعینہ وہ جوہر ہوگا جس کو جز عرض کیا  
 گیا ہے یا اس کا جز داخل ہوگا یا اس سے خارج۔ بتقدیر اول اس میں کل کا نفس جز ہونا لازم آئے  
 گا جو محال ہے اس لئے کہ وہ تقدم اشئی علی نفسہ کو مستلزم ہے جو ممنوع ہے لہذا ایسی صورت  
 میں کل اکل نہ ہوگا اور نہ ہی جز جز ہوگا۔ بتقدیر دوم بھی محال ہے اس لئے کہ اس میں شئی  
 کا اپنے نفس اور غیر سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو ممنوع ہے اس لئے کہ وہ تقدم اشئی علی نفسہ  
 کو مستلزم ہے اور بتقدیر سوم جوہر جب اس جز سے خارج ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس کو  
 عارض ہوگا اور جوہر کا وہ جز عارض نہیں ہو سکتا ورنہ شئی کا اپنے نفس کے لئے عارض ہونا  
 لازم آئے گا بلکہ عارض حقیقۃً وہ جز اس جز ہوگا اور جوہر کا وہ جز عارض نہ ہو تو جوہر تمام  
 عارض نہ ہوگا۔ اور وہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے محال ہے۔

**قولہ فیلزم :-** یعنی جوہر کا جوہر عرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ جوہر عرض کا محتاج  
 ہے جب کہ عرض جوہر کا محتاج ہوتا ہے اور یہ دور ہے نیز کلام اجزاء محمولہ میں ہے لہذا لازم آئے گا  
 کہ عرض کا حمل جوہر ہوگا اور وہ ممنوع ہے۔ اس مقام پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تحت کا ایک جز  
 کڑی ہے جوہر ہے اور دو جز اس کی ہیئت ہے جو عرض ہے حالانکہ تحت مرکب جوہر ہی ہے  
 جس سے معلوم ہوا کہ جوہر کا تقویم عرض کے ساتھ محال نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ تحت مرکب  
 سنائی ہے اور کلام یہاں مرکب حقیقی میں ہے البتہ دور سے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ لازم







أَقُولُ الثَّالِثُ مِنْ أَقْسَامِ الْكُلِّ مَا يَكُونُ خَارِجًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَهُوَ أَمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ انفكاكه عن الماهية أَوْ يُمْكِنَ انفكاكه وَالْأَوَّلُ الْعَرَضُ الْإِزْمُ كَالْفَرْدِيَّةِ ثَلَاثَةٌ وَالثَّانِي الْعَرَضُ الْمَفَارِقُ كَالْكَتَابَةِ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ وَالْإِزْمُ أَمَّا الْإِزْمُ لِلْوُجُودِ كَالسَّوَادِ لِلْجَشِيِّ فَإِنَّهُ لَا زِمَ لَوْجُودِهِ وَلَا لِمَاهِيَةِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يُوْجَدُ بِغَيْرِ السَّوَادِ وَلَوْ كَانَ السَّوَادُ لَا زِمًا لِلْإِنْسَانِ لَكَانَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَسْوَدَ وَلَيْسَ كَذَلِكَ وَأَمَّا الْإِزْمُ لِلْمَاهِيَةِ كَالزُّوجِيَّةِ فَإِنَّهُ مَتَى تَحَقَّقَتْ مَاهِيَةُ الْأَدْبَعَةِ امْتَنَعَ انفكاكُ الزُّوجِيَّةِ عَنْهَا

ترجمہ:- میں کہوں گا اقسام کلی میں سے تیسری کلی وہ ہے جو ماہیت سے خارج ہو پس اس کا ماہیت سے جدا ہونا یا امتنع ہوگا یا اس کا جدا ہونا ممکن ہوگا اول عارض عام ہے جیسے طاق ہونا ثلاثہ کے لئے اور ثانی عرض مفارق ہے جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے اور لازم آیا لازم وجود ہے جیسے سیاہی جشی کے لئے کہ یہ اس کے وجود و شخص کے لئے لازم ہے نہ کہ اس کی ماہیت کے لئے اس لئے انسان کبھی بغیر سیاہی کے پایا جاتا ہے اگر سیاہی انسان کے لئے لازم ہوتی تو ہر انسان کا لایا ہوتا لایا گیا نہیں ہے اور یا لازم ماہیت ہے جیسے جفت ہونا الرجبہ کے لئے کہ جب الرجبہ کی ماہیت متحقق ہو جائے تو اس سے زوجیت کا انفکاک امتنع ہے۔

تشریح:- قولہ الثالث:- وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت و حقیقت سے خارج ہو اس کو کلی عرضی کہا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں لازم و مفارق! دلیل صریحہ ہے کہ وہ کلی اپنے افراد کی حقیقت و ماہیت سے جدا ہونا محال ہے یا نہیں اگر محال ہے تو عرض لازم ہے چنانچہ بے جوڑ ہونا لازم کے لئے کہ ثلاثہ کے لئے بے جوڑ ہونا کبھی بھی جدا نہیں ہوتا اسی طرح ضاحک بالقوة اور کاتب بالقوة انسان سے کبھی بھی جدا نہیں ہوتا اور وہ کلی اگر اپنے افراد کی حقیقت و ماہیت سے جدا ہونا محال نہ ہو بلکہ جدا ہو سکتی ہے وہ عرض مفارق ہے جیسے کاتب بالفعل اور ضاحک بالفعل انسان سے جدا ہو سکتا ہے کیونکہ ہر وقت انسان نہ لکھتا ہے اور نہ ہنستا ہے۔

قولہ واللزام:- عرض لازم کی دو قسمیں ہیں ایک لازم ماہیت اور دوسری لازم وجود

کیونکہ عرض لازم یعنی وہ عرض جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہے ایسا ہو کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا مطلقاً محال ہے خواہ وجود خارجی کے اعتبار سے ہو یا وجود ذہنی کے اعتبار سے یعنی ماہیت معروضہ خواہ خارج میں پائی جائے یا ذہن میں اس عارض سے متصف رہتی ہو تو لازم ماہیت ہے جیسے زوجیت ماہیت الرجبہ کے لئے لازم ہے کہ ماہیت الرجبہ زوجیت سے متصف ہے چاہے اس کا وجود بحسب الخارج ہو یا بحسب الذہن کہ ماہیت الرجبہ جب بھی متحقق ہوگی اس سے زوجیت کا انفکاک محال ہے۔ اور اگر عرض لازم ایسا ہو کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا وجود کے اعتبار سے محال ہو یعنی ماہیت معروضہ اس اعتبار سے کہ وہ خارج میں پائی جائے یا ذہن میں اس عارض سے متصف رہتی ہو تو لازم وجود ہے اور وجود کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک وجود خارجی اور دوسری وجود ذہنی لہذا لازم وجود کی بھی دو قسمیں ہوں ایک لازم وجود خارجی اور دوسری لازم وجود ذہنی لازم وجود خارجی وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود خارجی کے اعتبار سے محال ہو جیسے سواد جشی کے لئے وجود خارجی کے اعتبار سے سواد کا جشی سے جدا ہونا محال ہے اسی طرح امتزاق کا آگ سے جدا ہونا محال ہے۔ اور لازم وجود ذہنی وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے محال ہو جیسے کلیت و جزئیت و جنسیت وغیرہ ماہیت کو اپنے وجود ذہنی کے اعتبار سے ثابت و لازم ہیں۔

لَا يُقَالُ هَذَا تَقْسِيمُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ لِأَنَّ الْإِزْمَ عَلَى مَا عُرِفَ مَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عن الماهية وَقَدْ قَسَمَهُ إِلَى مَا لَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عن الماهية وَهُوَ الْإِزْمُ الْوُجُودِيُّ وَإِلَى مَا يَمْتَنِعُ وَهُوَ الْإِزْمُ الْمَاهِيَّةِيُّ لِأَنَّا نَقُولُ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْإِزْمَ الْوُجُودِيَّ لَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عن الماهية غَلِيَّةً مَا فِي الْبَابِ أَنَّ مَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عن الماهية مِنْ حَيْثُ هِيَ لَكِنْ لَا يَزِمُ مِنْهُ أَنَّ مَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عن الماهية فِي الْجَمْلَةِ فَإِنَّهُ مُمْتَنِعُ الْإِنْفِكَافِ عَنِ الْمَاهِيَةِ الْمَوْجُودَةِ وَمَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ الْمَوْجُودَةِ فَهُوَ مُمْتَنِعُ الْإِنْفِكَافِ عَنِ الْمَاهِيَةِ فِي الْجَمْلَةِ فَإِنَّ مَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ أَمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ



أَوْ يَمْتَنِعُ الْفَكَالُ عَنْ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَالثَّانِي لَازِمُ الْمَاهِيَةِ وَالْأَوَّلُ لَازِمُ الْوُجُودِ  
فَيُورِدُ الْقِسْمَةَ مَتَّاعًا وَلَوْ قَالَ الْإِذَا لَمْ يَمْتَنِعِ الْفَكَالُ عَنْ الشَّيْءِ لَمْ يَمْتَنِعِ

ترجمہ: نہ کہا جائے کہ یہ تقسیم شی کی اس کے نفس اور اس کے غیر کی طرف ہے کیونکہ لازم  
اس کی تعریف پر وہ ہے جس کا انفکاک مابیت سے متنع ہو اور مصنف نے اس کی تقسیم اس کی طرف کی  
ہے جس کا انفکاک مابیت سے متنع نہ ہو اور یہ لازم وجود ہے اور اس کی طرف جس کا انفکاک متنع ہو  
اور وہ لازم مابیت ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ لازم وجود کا انفکاک مابیت سے متنع  
نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کا انفکاک مابیت من حیث ہی سے متنع نہیں ہے لیکن  
اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مابیت سے اس کا انفکاک مابیت من حیث ہی سے متنع نہیں ہے  
کیونکہ وہ مابیت موجودہ سے متنع الانفکاک ہے اور جس کا انفکاک مابیت موجودہ سے متنع ہو وہ مابیت  
سے فی الجملہ متنع الانفکاک ہے اس لئے کہ جس کا انفکاک مابیت سے متنع ہو یا تو اس کا انفکاک  
مابیت سے بایں حیثیت متنع ہوگا کہ وہ مابیت موجودہ ہے یا اس کا انفکاک مابیت من حیث  
ہی سے متنع ہوگا اور دوم لازم مابیت ہے۔ اور اول لازم وجود پس مقم دولوں قسموں کو  
شامل ہے اگر مصنف یوں فرماتے کہ لازم وہ ہے جس کا انفکاک شی سے متنع ہو تو اعتراض ہی  
وارد نہ ہوتا۔

تشریح: قولہ لا یقال: تقسیم مذکور پر یہ اعتراض وارد ہے کہ یہ تقسیم شی کی  
نفس والی غیر ہے جو باطل ہے کیونکہ لازم امتناع انفکاک عن الماہیۃ کو کہا گیا ہے پھر اس کی تقسیم لازم  
مابیت اور لازم وجود یعنی مابیت انفکاک عن الماہیۃ اور مابیت انفکاک عن الماہیۃ کی طرف کی گئی ہے۔ پہلی  
قسم بعینہ مقسم ہے اور دوسری قسم اس کا معایر ہے جو تقسیم شی کی غیرہ کو لازم ہے۔

قولہ لانا نقول: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کہ مابیت الانفکاک عن الماہیۃ تو لازم  
مابیت اور لازم وجود دولوں ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ لازم وجود متنع الانفکاک من حیث الوجود ہوتا  
ہے اور لازم مابیت متنع الانفکاک من حیث ہی ہوتا ہے لہذا تقسیم شی کی نفس والی غیرہ لازم نہیں

آئے گی۔

قولہ فانہ ممتنع الانفکاک: جواب مذکور کو بطور شکل اول یوں بیان کیا جاتا ہے  
فانہ ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ الوجودہ وما یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ الوجودہ فهو ممتنع الانفکاک  
عن الماہیۃ فی الجملہ اس میں فانہ ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ الوجودہ صغریٰ ہے اور ما یمتنع انفکاکہ  
عن الماہیۃ الوجودہ فهو ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملہ کبریٰ ہے اور نتیجہ فانہ ای لازم الوجود  
ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملہ ہے اور فان ما یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ کبریٰ کی دلیل ہے  
خلاصہ یہ کہ مابیت سے جس کا انفکاک متنع ہو وہ دو حال سے خالی نہیں آیا اس کا انفکاک  
مابیت موجودہ سے متنع ہے یا مابیت من حیث ہی سے متنع یا اول لازم وجود ہے اور بقدر  
دوم لازم مابیت لہذا ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ الوجودہ، ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملہ  
ہے اور یہی دلیل کاکبریٰ ہے جو متحقق ہو گیا پس مقم دولوں ممتنع الانفکاک فی الجملہ ہے وہ اپنے دولوں  
قسموں کو شامل ہوا۔

قولہ ولو قال الازم: یعنی مصنف اگر لازم کی تعریف ان امتنع انفکاکہ عن الماہیۃ  
کے اندر عن الماہیۃ کے بجائے اگر عن شی کہتے تو اعتراض مذکور لازم نہیں آتا کیونکہ منشاء  
اعتراض لفظ مابیت ہے جو بظاہر وجود کو شامل نہیں برخلاف شی کہ وہ دولوں کو شامل ہے اور مصنف  
نے لفظ مابیت کو غالباً اس وجہ سے بیان فرمایا کہ کلی کی تقسیم جو اقسام خمسہ (نوع۔ جنس۔ فصل۔  
نامہ۔ عرض عام) کی طرف کی گئی ہے اولاً اس کی تقسیم اقسام ثلاثہ یعنی عین مابیت۔ جز مابیت  
خارج مابیت کی طرف کی گئی ہے چونکہ افراد کلی کی طرف مابیت کے اعتبار سے اور جنس و فصل کی طرف  
جز مابیت کے اعتبار سے تقسیم کی گئی ہے اس لئے سیاق کلام مقتضی ہو کہ لازم غیر لازم کی طرف خارج  
مابیت کے اعتبار سے تقسیم کی جائے۔

ثم لازم الماہیۃ اما بئیں او غیر بئیں اما لازم البئیں فهو الذی یکفی تصوراً مع تصور  
ملزومہ فی جزم العقل بالزوم بینہما کالانقسام بئیں لاربعۃ فان من تصور



الرُّبْعَةُ وَتَصَوُّرُ الْأَنْصَامِ بِمَجْزَمٍ بِمَجْزَمٍ دَتَصَوُّرُهُمَا بَيَاتُ الْأَرْبَعَةِ مُنْقَسِمَةً مُتَسَاوِينَ  
وَأَمَّا الْأَنْصَامُ الْغَيْرُ الْبَيْنُ فَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ فِي جَزْمِ الذَّهْنِ بِاللَّزُومِ بَيْنَهُمَا إِلَى وَسْطٍ كِلَاوَيِ  
الزَّوَايَا الشَّلَاثِ لِلْقَائِمَتَيْنِ لِمَثَلَتِ فَانْ جَزْمُ دَتَصَوُّرِ الْمَثَلِ وَتَصَوُّرِ تَسَاوِيِ الزَّوَايَا  
لِلْقَائِمَتَيْنِ لِمَثَلَتِ لَا يَكْفِي فِي جَزْمِ الذَّهْنِ بَيَاتِ الْمَثَلِ تَسَاوِيِ الزَّوَايَا لِلْقَائِمَتَيْنِ بَلْ  
يَحْتَاجُ إِلَى وَسْطٍ

ترجمہ :- ہم لازم ماہیت آیا بین ہے یا غیر بین لیکن لازم بین وہ ہے جس کا تصور مع  
ملزوم کافی ہو ان دونوں کے درمیان لزوم متحقق ہونے کے یقین میں جیسے انصام بمساوین الرجب کے لئے  
کہ جو شخص تصور کرے الرجب کا اور انصام بمساوین کا تو وہ یقین کرے کہ صرف ان کے تصور کی وجہ  
سے اس بات کا الرجب منقسم بمساوین ہے۔ اور لازم غیر بین وہ ہے جو محتاج ہو ان دونوں کے درمیان  
لزوم ہونے کے یقین میں کسی دلیل کا جیسے زوایا قائمتین کا مساوی ہونا مثلاً کے لئے صرف مثلاً اور تساوی  
زوایا قائمتین کا تصور کافی نہیں ہے اس بات کے یقین میں کہ مثلاً مساوی الزوایا قائمتین ہوتی ہے بلکہ واسطہ کا محتاج ہے  
تشریح :- قولہ ثم لازم الماہیۃ :- یعنی لازم ماہیت کی دو قسمیں ہیں اور غیر بین پھر  
ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) اور غیر بین بالمعنی الاعم اور (۱) بین بالمعنی  
الاخص اور (۲) غیر بین بالمعنی الاخص پہلی دونوں قسموں کا بیان اما اللازم الخ سے کیا گیا ہے اور دوسری  
دونوں قسموں کا بیان قد یقال البین الخ سے کیا گیا ہے۔

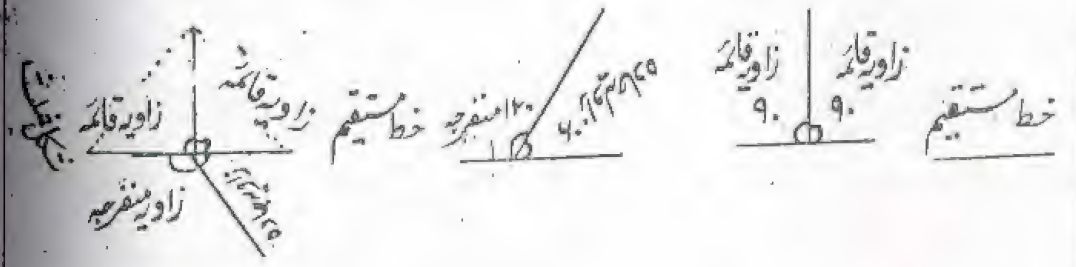
قولہ اما اللازم :- یعنی بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کے  
درمیان کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین ہو چنانچہ الرجب کی زوجیت کہ الرجب اور  
زوجیت اور ان دونوں کی نسبت کے تصور کے بعد یہ جزم و یقین ہو جاتا ہے کہ الرجب کے لئے لزوم  
لازم و ضروری ہے غیر بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے کہ جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کی نسبت کے تصور  
سے جزم و یقین نہ ہو جیسے عالم کا حادث ہونا کہ صرف عالم اور حادث اور ان دونوں کی نسبت کے  
تصور سے جزم و یقین نہیں ہوتا بلکہ دلیل کا محتاج ہوتا ہے کہ جب تک اس پر دلیل قائم نہ کی جا

اس وقت تک لزوم کا جزم و یقین نہیں ہوتا ہے۔

قولہ فہو الذی یفتقر :- یعنی لازم غیر بین وہ ہے جس کا تصور مع تصور ملزوم ان  
دونوں میں لزوم کے یقین کے لئے کافی نہ ہو بلکہ جزم باللزوم میں دلیل کا محتاج ہو جیسے شکل ثالث  
کے لئے تساوی زوایا کا لزوم کہ صرف مثلاً کا تصور اور تساوی زوایا کا تصور اس بات کے یقین کے  
لئے کافی نہیں ہے کہ مثلاً، تساوی الزوایا ہوتا ہے بلکہ اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔

قولہ فان مجرد :- علم اقلیدس میں مثلاً اس شکل کو کہا جاتا ہے جو تین خطوط  
مستقیمہ کے احاطہ تامہ کی وجہ سے حاصل ہو اور زاویہ (جس کی جمع زوایا آتی ہے) اس ہیئت کو  
کہا جاتا ہے جو دو خطوط کے احاطہ غیر تامہ کی وجہ سے حاصل ہو اس کی تین قسمیں ہیں۔  
قائمہ۔ حادہ۔ منفرجہ۔ کیونکہ ایک خط مستقیم کو اگر دوسرے خط مستقیم پر رکھا جائے تو دو  
زاوے پیدا ہوں گے اگر دونوں زاوے ایک دوسرے کے برابر ہیں تو دونوں قائمہ ہوں گے  
ہر ایک ۹۰۔ ۹۰ درجہ کا ہوگا جس کا مجموعہ ۱۸۰ درجہ کا ہوگا اور اگر دونوں برابر نہیں تو چھوٹا  
زاویہ حادہ ہوگا اور بڑا منفرجہ ہوگا دو دونوں دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوں گے مثلاً ایک زاویہ ۶۰  
درجہ کا ہوگا اور دوسرا ۱۲۰ درجہ کا تو پہلا زاویہ حادہ کہلاتے گا اور دوسرا منفرجہ اور دونوں کا  
مجموعہ ۱۸۰ درجہ کا ہوگا جو دو زاویہ قائمہ کے برابر ہے جیسا کہ نقشہ ذیل میں ہے۔ مثلاً  
چونکہ تین خطوط کے احاطہ سے بنتا ہے اس لئے اس میں تین زاوے ہوتے ہیں اور علم ہندسہ  
میں برہان سے یہ ثابت ہے کہ مثلاً کے تینوں زاوے دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوتے ہیں تو تساوی  
زاویا لازم ہے اور مثلاً ملزوم مگر ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین مثلاً اور تساوی زوایا  
کے تصور سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے ایک دلیل و واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے وہ یہ  
ہے کہ مثلاً کے تینوں زاوے زاویہ حادہ و منفرجہ کے مساوی ہیں اور حادہ و منفرجہ دو زاویہ  
قائمہ کے مساوی ہیں لہذا لازم آیا کہ مثلاً کے تینوں زاوے دو قائمہ کے مساوی ہیں کیونکہ  
مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے۔





وہمنا نظر وھو ان الوسط علی ما فسر القوم ما یقرب بقولنا انہ جنس یقال لانا  
کذا مثلاً اذا قلنا العالم متحد لانا متغیر قالوا انہ یقولون لانا وھو المتغیر  
وسط ولس یلزم من عدم افتقار اللزوم الی الوسط انہ یکفی فیہ مجرد تصور اللزوم  
والملزوم لجواز توقفہ علی شئی آخر من حدس او تجربه او احساس او غیر ذلک  
فلو اعتبرنا الافتقار الی الوسط فی مفہوم غیر البین لم یخصی لازم الماہیۃ فی البین  
وغیرہ لوجود قیہ ثالث

ترجمہ: یہاں نظر ہے اور وہ یہ کہ وسط بمطابق قوم کی تفسیر کے وہ ہے جو ہمارے  
قول لانا سے مقابل ہو جب کہ کہا جائے لانا کذا مثلاً جب ہم کہیں العالم محدث لانا متغیر تو ہمارے قول لانا  
سے جو مقابل ہے یعنی متغیر وہ وسط ہے اور وسط کی طرف لزوم کے عدم افتقار سے یہ لازم نہیں  
آتا ہے کہ اس میں صرف لازم و ملزوم کا تصور کافی ہو کیونکہ جائز ہے وہ شئی آخر حدس - تجربہ  
اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو لہذا اگر غیر بین کے مفہوم میں افتقار الی الوسط کا ہم اعتبار کریں تو  
لازم ماہیت بین وغیر بین میں منحصر ہو گا کیونکہ اس کی ایک تیسری قسم پائی جاتی ہے۔

تشریح: قولہ وھمنا نظر: یہ اعتراض ہے تقسیم مذکور پر کہ لازم کی دو ہی قسم بین  
وغیر بین نہیں۔ بلکہ ان کے علاوہ ایک تیسری قسم بھی ہے کیونکہ لازم غیر بین وہ ہے جو وسط کا محتاج  
ہو اور وسط سے مراد وہ ہے جو ہمارے قول العالم محدث لانا متغیر میں لانا سے مقابل ہو۔ یعنی

متغیر وسط ہے جس کو حد وسط اور دلیل بھی کہا جاتا ہے۔  
خلاصہ یہ کہ ہرزم باللزوم دلیل سے حاصل ہو گا یا صرف طرفین یعنی لازم و ملزوم کے تصور  
سے اول کو غیر بین اور دوم کو بین کہا جاتا ہے جب کہ ایک تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ ہرزم باللزوم نہ شخص  
تصور طرفین سے حاصل ہو اور نہ ہی دلیل کا محتاج ہو بلکہ امر آخر یعنی حدس - تجربہ اور احساس وغیرہ  
پر موقوف ہو۔

جواب اعتراض مذکور کا یہ ہے کہ لازم غیر بین میں احتیاج الی الوسط کا اعتبار نہیں ہے بلکہ  
یہ کہا جائے کہ ہرزم باللزوم کے لئے صرف تصور طرفین کافی ہو گا یا نہیں اگر کافی ہو تو لازم بین ہے اور اگر  
کافی نہیں تو لازم غیر بین ہے لیکن وہ جن کا لزوم دلیل یا حدس یا تجربہ یا احساس وغیرہ پر موقوف  
ہو وہ سب غیر بین میں داخل ہوں گے لہذا اب تیسری قسم پیدا ہوگی۔

قولہ فلو اعتبرنا: اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم میں فساد کا  
سبب غیر بین کی تعریف ہے کہ اس میں افتقار کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے بہتر ہے اس کو تعریف  
سے نکال دیا جائے لیکن صاحب قسط اس کے کلام سے استفادے کے منشاء فساد لازم بین کی تعریف  
ہے کہ اس کی تعریف میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ بین کی تعریف بالافتقار الی الوسط  
سے کی جائے محقق تفسارانی کا بھی یہی خیال ہے۔

وقد یقال البین علی اللزوم الذی یلزم من تصور ملزومہ تصور لا یكون الاثنین  
ضعفاً للواحد فان من تصور الاثنین ادراك انہ ضعف الواحد والمعنی الاول  
اعمد لانا متغیر متغیر فی لزوم یکفی تصور اللزوم مع تصور الملزوم  
ولیس کما یکفی التصور ان یکفی تصور واحد

ترجمہ: اور بین کبھی اس لازم پر بولا جاتا ہے کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس  
کا تصور لازم ہو جیسے اثنین کا دو گنا ہونا واحد کے لئے اس لئے کہ جو شخص اثنین کا تصور کرے



وہ اس کو واحد کا دو گناہ پائے گا اور معنی اول اعم ہے کیونکہ جب لزوم میں صرف لزوم کا تصور کافی ہوگا تو تصور لازم مع تصور لزوم ضرور کافی ہوگا لیکن ایسا نہیں ہے کہ جب دو تصور کافی ہوں تو صرف ایک تصور کافی ہو جائے۔

**تشریح**۔ قولہ وقد یقال:۔ بین وغیر بین کا ایک معنی وہ ہے جو ما قبل میں گذرا دوسرا معنی بین کا وہ لازم ہے جس کا تصور لزوم کے تصور سے لازم و ضروری ہو یعنی لزوم کا جب بھی تصور کیا جائے تو اس کا تصور لازم و ضروری ہو۔ چنانچہ دو کا واحد کے لئے دو گناہ ہونا کہ جب بھی دو کا تصور کیا جائے تو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ایک کا دو گناہ ہے اور دوسرا معنی غیر بین کا وہ لازم ہے جس کا تصور لزوم کے تصور سے لازم و ضروری نہ ہو یعنی جب بھی لزوم کا تصور کیا جائے تو ضروری نہیں کہ لازم کا بھی تصور ہو جائے چنانچہ کتابت بالقوہ انسان کو لازم ہے اور انسان جو لزوم ہے کہ تصور کے وقت کتابت بالقوہ (جو لازم ہے) کا تصور ضروری نہیں اس تقدیر پر بین کو بین بالمعنی الاخص اور غیر بین کو غیر بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے۔

**قولہ والمعنی الاول**:۔ یعنی لازم بین کا پہلا معنی دوسرے معنی سے عام ہے کیونکہ پہلا معنی ہر اس فرد پر صادق آتا ہے جس پر دوسرا معنی صادق آتا ہے اس کا برعکس نہیں کیونکہ دوسرے معنی میں لزوم کے تصور سے لازم کا تصور ضروری ہوتا ہے اور پہلے معنی میں لازم و لزوم اور ان دونوں کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین ہوتا ہے اور ظاہر ہے جب لزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہو تو لزوم کا بھی جزم و یقین ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں بلکہ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی لیکن جب امور ثلاثہ یعنی لازم و لزوم و نسبت کا تصور ہو تو لزوم کا جزم و یقین ضروری ہوگا لہذا پہلا معنی عام ہوا اور دوسرا معنی خاص اور عام و خاص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح دونوں کی نقیض غیر بین بالمعنی الاعم اور غیر بین بالمعنی الاخص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ یعنی پہلا معنی خاص ہوگا اور دوسرا معنی عام اس لئے کہ نسبت کے بیان میں مذکور ہے کہ عام کی نقیض خاص ہوتی ہے اور خاص کی نقیض عام بلکہ انتہا۔

والعرض المفارق اما سریع الزوال والکھمہ والنجیل وصغرہ والوجل واما بطی الزوال کالتیب والشباب وهذه التقسیم لیس بحاصر لان العرض المفارق هو ما لا یتمتع انفکاکہ عن الشئ وما لا یتمتع انفکاکہ عن الشئ لا یلزم ان یکون منفکا حتی یتحصر فی سریع الانفکاک وبطیہ لجواز ان لا یتمتع انفکاکہ عن الشئ ویدلہ کما کات الافلاک

**ترجمہ**:۔ اور عرض مفارق آیا سریع الزوال ہوگا جیسے شرمندگی کی سرفی اور خوف کی زردی یا بطی الزوال ہوگا جیسے بڑھاپا اور جوانی اور یہ تقسیم غیر حاصر ہے کیونکہ عرض مفارق وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے متنع نہ ہو اور جس کا انفکاک شئی سے متنع نہ ہو اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ منفک ہو یہاں تک کہ وہ سریع الزوال اور بطی الزوال میں منحصر ہو کیونکہ یہ ممکن ہے کہ شئی سے اس کا انفکاک متنع نہ ہو لیکن وہ شئی کے لئے دائمی ہو جیسے حرکات افلاک۔

**تشریح**:۔ قولہ والعرض المفارق:۔ کلی عرضی کی دوسری قسم عرض مفارق ہے جو دو قسموں پر مشتمل ہے (۱) سریع الزوال (۲) بطی الزوال۔ سریع الزوال وہ عرض مفارق ہے جس کا زوال معروض سے جلدی ہو جیسے شرمندہ کی سرفی اور خوف زدہ کی زردی کہ ندامت و خوف کی وجہ سے اس کا رنگ کچھ لمحہ کے لئے سرخ و زرد ہو جاتا ہے پھر جلدی زائل ہو جاتا ہے اور بطی الزوال وہ عرض مفارق ہے جس کا زوال معروض سے بہت دیر کے بعد ہو جیسے جوانی اور بچپن جو انسان کو عارض ہیں جلدی نہیں جاتے بلکہ دیر سے رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں۔

**قولہ وهذه التقسیم**:۔ یعنی اس تقسیم میں عرض مفارق کی دو قسمیں بیان کی گئیں ہیں سریع الزوال اور بطی الزوال جب کہ اس کی ایک تیسری قسم ممکن الزوال بھی ہے کیونکہ عرض مفارق وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے متنع نہ ہو اور ظاہر ہے جس کا انفکاک شئی سے متنع نہ ہو ضروری نہیں کہ وہ شئی سے منفک ہو کیونکہ ممکن ہے شئی سے اس کا انفکاک اگرچہ متنع نہیں لیکن دائمی ہو جیسے حرکات افلاک کہ وہ اگرچہ افلاک سے زائل نہیں ہوتیں لیکن زائل



ہو سکتی ہیں منتہی نہیں۔

قال وكل واحد من اللازم والمفارق ان يختص بافراد حقيقة واحدة فهو الخاص  
كالضاحك والاف هو العرض العام بانه كل مقول على افراد حقيقة واحدة وغيرها  
على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً والعرض العام بانه كل مقول على افراد  
حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً فالكليات اذن خمس نوع وجنس وفصل  
وخاصة وعرض عام

ترجمہ :- \_\_\_\_\_ مصنف نے فرمایا کہ لازم و مفارق میں سے ہر ایک اگر خاص ہو ایک حقیقت  
کے افراد کے ساتھ تو وہ خاص ہے جیسے ضاحک ورنہ وہ عرض عام ہے جیسے ماشی اور خاصہ  
کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو حقیقت واحد کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول  
ہو اور عرض عام کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو حقیقت واحد اور اس کے غیر  
کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول ہو پس اس وقت کلیات پانچ ہو گئیں۔ نوع، جنس، فصل  
خاصہ عرض عام۔

تشریح :- \_\_\_\_\_ لیکن وہ کل واحد :- کلی عرضی کی دونوں قسموں لازم و مفارق ہیں ہر ایک  
اگر حقیقت واحد کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ ہے ورنہ عرض عام لہذا کلی عرضی کی چار  
قسمیں ہوتیں۔ (۱) خاصہ لازم (۲) خاصہ مفارق (۳) عرض عام لازم (۴) عرض عام مفارق۔  
خاصہ لازم وہ کلی خارجی ہے جو صرف حقیقت واحد پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال  
نہ ہو جیسے ضاحک بالفعل صرف انسان پر محمول ہے اور اس کے افراد سے جدا ہونا محال نہیں  
عرض عام لازم وہ کلی خارجی ہے جو متعدد حقیقتوں پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال  
ہو جیسے ماشی بالقوہ انسان و بقرو غنم وغیرہ متعدد حقیقتوں پر محمول اور ان کے افراد سے جدا  
ہونا محال ہو اور عرض عام مفارق وہ کلی خارجی ہے جو متعدد حقیقتوں پر محمول ہو اور اپنے افراد

بدا ہونا محال نہ ہو جیسے ماشی بالفعل انسان، بقرو غنم پر محمول ہے اور ان کے افراد سے جدا ہونا  
محال نہیں۔

اقول ان كل واحد من خارج عن الماهية سواء كان لازماً أو مفارقاً اما خاصة أو عرضاً عام لان  
ان يختص بافراد حقيقة واحدة فهو الخاص كالضاحك فانه يختص بحقيقة  
الانسان وان لم يختص بها بل بغيرها فهو العرض العام كالماشى فانه  
شامل للانسان وغيره وترسم الخاصة بانها كلية مقولة على افراد حقيقة  
واحدة فقط قولاً عرضياً فالكلية مستدركة على ما مر غير مرة وقولنا فقط يخرج الجنس  
والعرض العام لانهم مقولان على حقائق مختلفة وقولنا قولاً عرضياً يخرج النوع  
والفصل لان قولهما على ما تحتها ذاتي للعرضي ويرسم العرض العام بانه كل مقول  
على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً بقولنا وغيرها يخرج النوع والفصل  
والخاصة لانها لا تقال الا على افراد حقيقة واحدة فقط وبقولنا قولاً عرضياً  
يخرج الجنس لان قولك ذاتي

ترجمہ :- \_\_\_\_\_ میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو خواہ لازم ہو یا مفارق وہ یا تو خاصہ  
ہے یا عرض عام کیونکہ وہ اگر خاص ہو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ تو وہ خاصہ ہے جیسے ضاحک  
کہ وہ حقیقت انسان کے ساتھ خاص ہے اور اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ  
ہر کوئی شامل ہو تو وہ عرض عام ہے جیسے ماشی کہ وہ شامل ہے انسان کو اور اس کے غیر کو اور خاصہ  
کا تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول  
ہو پس لفظ کلی تو بے فائدہ ہے جیسا کہ کئی بار گزر چکا اور لفظ فقط جنس اور عرض عام کو نکال دیتا  
ہے کیونکہ وہ مختلف حقائق پر محمول ہوتے ہیں اور قولاً عرضیاً نوع اور فصل کو نکال دیتا ہے



کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے نہ کہ عرضی اور عرض عام کی تعریف یا اس کی جملاتی ہے کہ  
 کلی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر کے افراد پر بطریق قول عرضی محمول ہو پس دیگر کے ذریعہ نوع، فصل  
 اور خاصہ نکل گئے کیونکہ وہ صرف ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہوتے ہیں اور قولاً عرضی کے ذریعہ  
 جنس خارج ہو گئی کیونکہ اس کا محمول ہونا ذاتی ہے۔

تشریح: — قولہ لکھی الخارج: یعنی وہ کلی جو اپنے افراد کی باہیت و حقیقت سے خارج  
 ہو خواہ لازم ہو یا مفارق وہ یا تو خاصہ ہوگی یا عرض عام گویا لازم کی دو قسمیں ہو گئیں ایک لازم خاصہ  
 اور دوسری لازم عرض عام اسی طرح عرض مفارق کی بھی دو قسمیں ہو گئیں عرض مفارق خاصہ اور عرض  
 مفارق عرض عام بعض مناطق نے اس کو برعکس یوں بیان کیا ہے کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی باہیت و  
 حقیقت سے خارج ہو خواہ خاصہ ہو یا عرض عام وہ یا تو لازم ہوگی یا مفارق اور یہ بھی بہتر بھی ہے کیونکہ  
 کلیات نمبر میں خاصہ و عرض عام کو شمار کیا گیا ہے نہ کہ لازم و مفارق کیونکہ وہ دونوں قسمیں خاصہ  
 و عرض عام کی نہ کہ قسمیں اب تقسیم یوں ہوگی خاصہ لازم و خاصہ مفارق عرض عام لازم و عرض عام  
 مفارق!

قولہ لاندھان اختص: یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے  
 خارج ہے اس کی اولاد وہی قسمیں ہیں ایک خاصہ اور دوسری عرض عام؛ دلیل کا حاصل یہ کہ اگر وہ کلی  
 ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے مثلاً ضاحک کہ وہ صرف حقیقت انسان  
 کے افراد کے ساتھ خاص ہے اور اگر وہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ متعدد  
 کو شامل ہے تو عرض عام ہے مثلاً انسانی کہ وہ انسان اور اس کے علاوہ مثلاً حمار فرس، بقرو وغیرہ کو بھی شامل ہے  
 اور اختصاص سے یہاں مراد جمع اغیاء سے نفی ہے کیونکہ عرض عام کے مقابل میں جو خاصہ ہے وہ بھی ہے  
 جس کو خاصہ حقیقہ کہا جاتا ہے لیکن وہ خاصہ جو بعضی بعض اغیاء سے نفی ہے اس کو خاصہ اضافیہ کہا جاتا  
 ہے اور خاصہ اضافیہ و عرض عام میں کوئی تقابل نہیں۔

قولہ حقیقۃ واحدہ: — بمقتضای سیاق کلام لفظ حقیقت نہیں بلکہ باہیت کہنی چاہئے  
 یعنی یوں ان اختص، باہیتہ واحدہ لیکن لفظ حقیقت کو بیان کیا گیا اسکی وجہ یہ کہ حقیقت کا اطلاق باہیت

موجودہ پر ہوتا ہے اور خاصہ و عرض عام بھی باہیت موجودہ کو کہا جاتا ہے معدومہ کو نہیں کیونکہ معدومہ  
 فی نفسہ مسلوب ہوتا ہے جو کسی شئی کے ساتھ اتصاف کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور لفظ افراد کے  
 اضافے یہ اشارہ کرتا ہے کہ شئی کا کلی ہونا یہ نسبت افراد ہوتا ہے۔

قولہ بل یخصہا: یعنی فی الجملہ عام ہے کہ حقیقت کے افراد ہوں یا غیر حقیقت کے اشتراک  
 حقیقت و غیر حقیقت کے افراد کے درمیان ہو یا افراد حقیقت و نفس حقیقت کے درمیان ہو!

قولہ فائدہ شامل: — اس عبارت سے یہ اشارہ ہے کہ ماشی جو عرض عام ہے وہ انسان  
 کے اعتبار سے ہے حیوان کے اعتبار سے نہیں کیونکہ وہ افراد حیوان کے اعتبار سے خاصہ ہوتا ہے  
 عرض عام نہیں۔

قولہ ترسم الخاصۃ: — خاصہ کی تعریف اگرچہ دلیل صحر کے ضمن میں معلوم ہو چکی ہے  
 لیکن یہاں اس کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے کہ خاصہ وہ کلی ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد پر بطریق  
 قول عرضی محمول ہو چنانچہ ضاحک کہ وہ صرف حقیقت انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے اور وہ ایک  
 حقیقت عام ہے خواہ نوعیہ ہو یا جنسیہ اگر نوعیہ ہے تو اس خاصہ کا نام عامۃ النوع رکھا جاتا ہے اور  
 اگر جنسیہ ہے تو اس کا نام عامۃ الجنس رکھا جاتا ہے پس ماشی خاصۃ الجنس میں داخل ہو کہ وہ فرس  
 ایک حقیقت جنسیہ یعنی حیوان پر محمول ہوتا ہے لیکن جب وہ انسان پر محمول ہو تو خاصہ نہیں بلکہ  
 عرض عام ہو جائے گا کیونکہ اس وقت وہ صرف ایک حقیقت پر نہیں بلکہ فرس، غنم، بقرو وغیرہ  
 متعدد حقیقتوں پر محمول ہوتا ہے۔ خاصہ کی دو قسمیں ہیں (۱) شاملہ (۲) غیر شاملہ۔ شاملہ  
 وہ خاصہ ہے جو حقیقت واحدہ کے تمام افراد کو شامل ہو اور غیر شاملہ وہ ہے جو حقیقت واحدہ  
 کے تمام افراد کو شامل نہ ہو چنانچہ کاتب و ضاحک سے مراد اگر بالقوہ ہے تو وہ خاصہ شاملہ  
 ہیں کیونکہ وہ اوصاف ہیں جن کا مکرر عقل پر ہے اور عقل تمام افراد انسان کو شامل ہے باقی مخلوقات  
 اس سے بے بہرہ ہیں اور اگر کاتب و ضاحک سے مراد بالفعل ہے تو وہ خاصہ غیر شاملہ ہیں اس لئے  
 کہ انسان کے تمام افراد بالفعل صفت کتابت و ضحک سے متصف نہیں بلکہ بعض ان سے متصف  
 ہیں اور بعض نہیں۔



قولہ فالکلیۃ :- اس عبارت سے خاصہ کی تعریف کے جامع و مانع ہونے کو بیان کیا گیا ہے کہ اس میں لفظ کلی کا ذکر بے فائدہ ہے جیسا کہ بارہا اس کی وجہ گزر چکی ہے کہ اس کا معنی مقولہ ہی سے حاصل ہے اور لفظ فقط سے جنس اور عرض عام خارج ہو گئے کیونکہ وہ دونوں ایک حقیقت نہیں بلکہ عقلاً مختلفہ پر محمول ہوتے ہیں اور لفظ قول عرضی سے نوع اور فصل خارج ہو گئے کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے عرضی نہیں۔

قولہ یرسم العرض العام :- اسی طرح عرض عام کی تعریف بھی اگرچہ دلیل چھریک ضمت میں معلوم ہو چکی ہے لیکن اس عبارت سے اس کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے کہ عرض عام وہ کلی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر کے افراد پر بطریق قول عرضی محمول ہو یعنی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج اور متعدد حقیقتوں پر محمول ہو جیسے ماشی دپاول سے چلنے والا انسان کے علاوہ باقی انواع حیوانیہ مثلاً گھوڑے۔ لنگور شیر وغیرہ پر محمول ہوتا ہے۔

قولہ فبقولنا وغیرہ :- اس عبارت سے عرض عام کی تعریف کے جامع و مانع ہونے کو بیان کیا گیا ہے کہ اس میں وغیرہ کی قید سے نوع اور فصل اور خاصہ خارج ہو گئے کیونکہ وہ تینوں صرف ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہوتی ہیں اور قولاً عرضیاً سے جنس خارج ہو گئی کیونکہ اس کا مقول ہونا ذاتی ہے یعنی نوع و فصل کا محل افراد پر ذاتی ہوتا ہے نہ کہ عرضی۔

وَأَنهَآ كَانَتْ هَذِهِ التَّعْرِيفَاتُ رُسُومًا لِلْكَلِمَاتِ لِجَوَازَاتِ يَكُونُ لَهَا مَا هِيَ أَتَوْا تِلْكَ  
الْمَفْهُومَاتِ مِلْزُومَاتٌ مُسَاوِيَةٌ لَهَا فَمِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ ذَلِكَ أُطْلِقَ عَلَيْهَا اسْمُ الرُّسْمِ  
وَهُوَ بَعْدَ عَزْلِ عَنِ التَّحْقِيقِ لِأَنَّ الْكَلِمَاتِ أُمُورًا عِبَارِيَّةً حَصَلَتْ مَفْهُومَاتُهَا أَوَّلًا وَوُضِعَتْ  
أَسْمَاءُهَا بَانِئًا مِنْهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعْنَى غَيْرُ تِلْكَ الْمَفْهُومَاتِ فَيَكُونُ هِيَ حُدُودًا أَعْلَى أَلَّا  
عَدَمَ الْعِلْمِ بِأَنهَآ حُدُودًا لِوَجِبِ الْعِلْمِ بِأَنهَآ رُسُومٌ فَكَانَ الْمُنَاسِبُ ذِكْرَ التَّعْرِيفِ  
الَّذِي هُوَ أَعْلَمُ مِنَ الْحُدُودِ وَالرُّسْمِ

ترجمہ :- اور یہ تعریفات کلیات کے رسوم اس لئے ہیں کہ ممکن ہے ان کے لئے ان مفہومات کے علاوہ مابہیات ہوں جو ان مفہومات کے لئے ملزومات مساویہ ہوں تو چونکہ یہ امر محقق نہیں ہے اس لئے ان تعریفات پر رسم کا اطلاق کر دیا گیا مگر یہ بات تحقیق سے دور ہے اس لئے کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں جن کے مفہومات اولاً حاصل ہوتے ہیں اور ان کے مقابلہ میں ان کے اُسماء کئے گئے ہیں۔ پس ان مفہومات کے علاوہ ان کے معانی نہیں ہیں لہذا یہ حدود ہوں گی علاوہ ازیں ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم ان کے رسوم ہونے کے علم کو واجب نہیں کرتا۔ پس مناسب ہوا لفظ تعریف کو ذکر کرنا جو حدود رسم سے عام ہے۔

نشریح :- قولہ وَأَنهَآ كَانَتْ :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے کلیات خمسہ کا تعریف اور رسوم سے تعبیر فرمایا ہے۔ حدود سے نہیں چٹنا چپ کہیں رسم وہ لکھا ہے اور کہیں رسم الیا کیوں؟ جواب یہ کہ حد اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو ذاتیات یعنی جنس و فصل سے ہو اور رسم اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو عرضیات سے ہو اور ان تعریفات کو رسم وہ اور رسم سے تعبیر کرنے میں یہ اشارہ کہ انصاف ہے کہ وہ تعریفات کلیات کے رسوم ہیں کیونکہ ممکن ہے ان کی مابہیات جو شئی کی ذاتیات ہوں ان مفہومات کے علاوہ ہوں اور یہ مفہومات ان مابہیوں کے لئے عوارض و لوازم چونکہ یہ امر یقینی نہیں اس لئے ان تعریفات پر رسم کا اطلاق کر دیا گیا۔

قولہ ملزومات مساویۃ :- ملزومات کی قید سے اس بات پر تنبیہ ہے کہ وہ مفہومات جو تعریفات میں مذکور ہوئیں جب تک ان مابہیوں کے لئے لوازم اور وہ مابہیات ان کے لئے ملزومات ہوں تو وہ مفہومات رسوم نہ کہ مابہیات کیوں کہ رسم خاصہ لازمہ سے ہی ہوتی ہے لیکن مساوات کی قید اس لئے ہے کہ وہ متاخرین کے نزدیک شرط ہے یا مصنف نے اس قید کو اس لئے لگایا کہ تعریفات جامع و مانع ہو جائیں۔

قولہ فمِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ :- مابہیات دو طرح کی ہوتی ہیں ایک حقیقیہ یعنی موجود فی الاعمیان دوسری اعتباریہ یعنی موجود فی الذہان بایں طور کہ عقل موجود فی الخارج امور سے ان کا انتزاع کرے جیسے وجوب امکان۔ امتناع وغیرہ۔ مابہیات حقیقیہ کے ذاتیات و عرضیات میں امتیاز سوال ہے



کیونکہ جنس کا عرض عام کے ساتھ اور فصل کا خاصہ کے ساتھ التباس ہونا ہے کیونکہ ان کے حدود و رسوم کے درمیان امتیاز نہایت مشکل ہے لیکن ماہیات اعتباریہ کے ذاتیات و عرضیات کے امتیاز میں کوئی دشواری نہیں کیونکہ جو چیز ان کے مفہوم میں داخل ہو وہ ان کے لئے ذاتی ہے جو مشترک ہوئے گا نہ پر جنس اور نیز غیر مشترک ہونے کی تقدیر پر فصل کہلاتی ہے اور جو چیز ان کے مفہوم میں داخل نہ ہو وہ ان ماہیوں کے لئے عرضی ہوگی جو مشترک ہونے کی تقدیر پر عرض عام کہلائے گی اور غیر مشترک ہونے کی تقدیر پر خاصہ کہلائے گی۔

قولہ وهو بمعزل :- یہ اعتراض ہے تعریفات مذکورہ کے رسم ہونے کی وجہ پر کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں کہ جن کی حقیقت وہ مفہومات ہیں جو ذہن میں حاصل ہیں تو ان کلیات کے مفہومات ذہن میں حاصل ہوتے ہیں پھر ان کے لئے اسماء مقرر کئے جاتے ہیں لہذا ان مفہومات کے علاوہ ان کی کوئی دوسری حقیقت نہیں جن کے معروض ہونے کا اور ان مفہومات کے عارض ہونے کا احتمال ہو کہ جس کی وجہ سے ان مفہومات کو رسم سے تعبیر کیا جائے بلکہ یہ تعریفات حدود ہیں۔

قولہ علی انہ عدم :- توجیبہ مذکور پر یہ دوسرا اعتراض ہے کہ تعریفات مذکورہ کے حدود ہونے کا علم نہ ہونا ان کے رسوم ہونے کے علم کو لازم نہیں کرتا ہے۔ اس لئے بہتر ہے لفظ تعریف کو بیان کیا جائے یعنی عرفہ یا تعرف وغیرہ کہا جائے تاکہ وہ حدود رسم دونوں کو شامل ہو جائے۔ امام الرازی نے ملخص میں لکھا ہے کہ ان تعریفات سے متعلق اختلاف ہے بعض نے ان کو حدود کہا ہے اور بعض نے رسوم! لیکن تحقیق یہ ہے کہ وہ حدود ہیں اس لئے کہ جنس کی ماہیت اس مقدار کے علاوہ کچھ نہیں یعنی حیوان کے جنس ہونے سے مراد صرف اس کا کثیرین مختلفین بالمعانی پر ماحول کے جواب میں محمول ہونا ہے۔ مصنف نے اس کی تشریحوں بیان کی ہے کہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جنس کے لئے اس مقدار کے علاوہ اور کوئی ماہیت نہیں اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ صفات مذکورہ کے ساتھ موصوفہ مقولیت اس مفہوم کے لئے عارض ہو جو مقدار مذکورہ کے علاوہ ہے۔

وفی تمثيل الکليات بالناطق والمأشئ لا بالنطق والصحك والمشي التي هي

بأديها فائد لا وهي أن للتعريف في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطاة وهو حمل مومولا حمل الاشتقاق وهو حمل ذو صمو والنطق والصحك والمشي لا يصدق على أفراد الأنان بالمواطاة فلا يقال نريد نطق بل ذو نطق أو ناطق

ترجمہ :- اور کلیات کی تمثيل میں ناطق وضاحک اور ماشی کے ساتھ نہ نطق وصحك اور ماشی کے ساتھ حیوان کے مبادی ہیں، فائدہ ہے اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلی کے حمل میں معتبر حمل مواطات ہے یعنی حمل مومولا ہے نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ذو صمو اور نطق وصحك وشی افراد انسان پر بطریق حمل مواطات صادق نہیں آتے چنانچہ یہ کہا نہیں جاتا ہے کہ زید نطق بلکہ زید ذو نطق اور ناطق کہا جاتا ہے۔

نشریح :- قولہ وفی تمثيل :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے کلیات کی مثال ناطق وضاحک و ماشی وغیرہ دیا ہے جب کہ مناطقہ نے ان کی مثال نطق وصحك وشی وغیرہ دیا ہے لہذا مصنف نے مناطقہ کی مخالفت کیوں کی؟ جواب یہ کہ مناطقہ نے جو مثال دیا ہے وہ مساحت پر مبنی ہے اگرچہ ان سے مراد ان کے مشتقات یعنی ناطق وضاحک و ماشی وغیرہ ہیں جیسا کہ اس کی وجہ ماقبل میں گذری اس لئے مصنف نے کلیات کی مثال مشتقات دیا کہ مساحت سے امتراز ہو جائے اور ساتھ ہی اس میں عظیم فائدہ بھی ہے اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلی کے حمل میں معتبر حمل مواطات ہے یعنی حمل مومولا ہے نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ذو صمو اور نطق وصحك وشی انسان پر حمل مواطات کے طور پر صادق نہیں آتے چنانچہ زید نطق نہیں کہا جاتا بلکہ زید ذو نطق یا ناطق کہا جاتا ہے۔

قولہ حمل المواطات :- حمل جیسا کہ ابتدائی کتابوں میں گذر چکا اس کی دو قسمیں ہیں حمل بالاستتقاق اور حمل بالمواطات کیونکہ ایک مفہوم پر اگر دوسرا مفہوم اشتقاق یا ذویاتی بالام یا علی وغیرہ حروف کے ذریعہ محمول ہو تو وہ حمل اشتقاق ہے چنانچہ زید کا تب اور زید ذو مال و زید فی الدار وغیرہ میں زید پر اشتقاق کے ذریعہ کتابت کا حمل اور ذو اور فی کے



واسطہ سے زید پر مال یا دار کا حمل ہے اور اگر ایک مفہوم پر دوسرا مفہوم بلا واسطہ محمول ہو تو وہ حمل بالمواطات ہے جیسے عمرو طیب و بکر فصیح۔

حمل بالمواطات کی دو قسمیں ہیں حمل اولیٰ اور حمل متعارف کیونکہ محمول کا حمل اگر موضوع پر ذاتاً و وجوداً دونوں اعتبار سے کیا گیا ہو تو وہ حمل اولیٰ ہے جیسے *الإنسان الإنسان* اور اگر محمول کا حمل موضوع پر صرف باعتبار وجود ہو تو وہ حمل متعارف ہے جو کثرت استعمال کی وجہ سے علوم میں معتبر و شائع ہے پھر حمل متعارف کی دو قسمیں ہیں حمل متعارف بالذات اور حمل متعارف بالعرض۔ اگر محمول بالذات ہو تو حمل متعارف بالذات ہے جیسے *الإنسان حیوان* اور اگر محمول عرض ہو تو حمل متعارف بالعرض ہے جیسے *زید عالم*۔

وَإِذَا قُلْتُ سَمِعْتُ مَا تَكُونُوا عَلَيْهِ ظَهَرَ لَكَ أَنَّ تِلْكَ الْكَلِمَاتِ مُتَّصِيَةٌ فِي خَمْسٍ نَوْعٍ وَجِنْسٍ وَفَصْلٍ وَخَاصَةٍ وَعَرْضٍ عَامٍّ لَا تَكُونُ الْكَلِمَةُ إِذَا تَكُونُ نَفْسٌ مَاهِيَةٌ مَا تَحْتَهُ مَتَّحِزَاتٍ أَوْ إِذَا دَخَلَتْ فِيهَا أَوْ خَارِجًا عَنْهَا فَإِنَّ كَانَتْ نَفْسٌ مَاهِيَةٌ مَا تَحْتَهُ مِنَ الْجَزْئِيَّاتِ فَهُوَ النَّوْعُ وَإِنْ كَانَتْ دَاخِلًا فِيهَا فَلَمَّا تَكُونُ تَمَامُ الشَّرْكَ بَيْنَ مَاهِيَةٍ وَلَوْ أَنَّ أُخْرَ فَهُوَ الْجِنْسُ أَوْ لَا يَكُونُ فَهُوَ الْفَصْلُ وَإِنْ كَانَتْ خَارِجًا عَنْهَا فَإِنَّ أُخْتَصَّ بِحَقِيقَةٍ فَأَحَدٌ فَهُوَ الْخَاصَّةُ وَإِلَّا فَهُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ

ترجمہ :- اور جب آپ سن چکے جو ہم نے بیان کیا تو آپ پر یہ بات ظاہر ہوگی کہ کلمات پانچ میں منحصر ہیں یعنی نوع۔ جنس۔ فصل۔ خاصہ اور عرض عام میں کیونکہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہوگی یا اس میں داخل ہوگی یا اس سے خارج ہوگی تو اگر اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو تو وہ نوع ہے اور اگر اس میں داخل ہو تو یا اس ماہیت اور نوع کے درمیان تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے یا نہیں ہے تو وہ فصل ہے اور اگر اس ماہیت سے خارج ہو تو اگر ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے ورنہ عرض عام ہے۔

تشریح :- قولہ *وَإِذَا قُلْتُ سَمِعْتُ* : یعنی ما قبل میں جس چیز کا دعویٰ کیا گیا تھا کہ کلیات پانچ ہی قسموں پر منحصر ہیں۔ وہ اس گذشتہ تفصیلی بیان سے ثابت ہو گیا کہ ان کی پانچ ہی قسمیں ہو سکتی ہیں اور وہ یہ ہیں نوع۔ جنس۔ فصل۔ خاصہ۔ عرض عام خیال رہے کہ تلوناہ کہہ گیا ذکر ناہ یا بیٹا اس لئے نہیں کہ اس سے اس امر پر تنبیہ مقصود ہے کہ وہ کلام قوم کا ہے شارح کا نہیں۔

قولہ *فِي خَمْسٍ* :- اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کلی کی جو پانچ قسمیں بیان کی گئیں ہیں اقسام اولیٰ یعنی بلا واسطہ ہے تو اس کی قسمیں پانچ نہیں بلکہ تین ہوں گی۔ کیونکہ وہ اگر اپنے افراد کی عین ماہیت ہو تو نوع ہے اور سبب ہو تو ذاتی ہے اور خارج ہو تو عرضی اور اگر اقسام اولیٰ و ثانوی دونوں مراد ہوں تو نوع میں ہو جائیں گی اس لئے کہ ذاتی کی دو قسمیں ہیں جنس اور فصل پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں قریب و بعید اور عرضی کی دو قسمیں ہیں لازم و مفارق پھر ان کی دو دو قسمیں ہیں خاصہ و عرض عام لہذا چار قسمیں داخل کی اور چار خارج کی اور ایک عین ماہیت کی کل نوع میں ہو جائیں گی۔ جواب یہ کہ افراد ماہیت کی طرف نظر کیا جائے تو کلی کی بلا واسطہ صرف پانچ ہی قسمیں ہوتی ہیں۔

قولہ *لَا تَكُونُ الْكَلِمَةُ* :- دلیل صریحہ ما قبل میں مذکور ہوئی وہ چونکہ متن میں تفصیل کے ساتھ ہے کہ ہر شے کی مکمل وضاحت کی گئی ہے اس لئے اس کو شرح میں اجمالاً ایک جگہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج اگر عین ماہیت ہے تو وہ نوع ہے اور اگر داخل ماہیت ہے تو اگر ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو جنس ہے اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے اور اگر خارج ماہیت ہے تو اگر ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہے تو وہ خاصہ ہے ورنہ عرض عام ہے۔

وَأَعْلَمَنَّ الْمَصْنَفَ قَسَمًا الْكَلِمَاتِ الْخَارِجَةَ عَنِ الْمَاهِيَةِ إِلَى الْإِلَازِمِ وَالْمُفَارِقِ وَقَسَمًا كَلَامَهُمَا



إِلَى الْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ فَيَكُونُ الْخَارِجُ عَنْ الْمَاهِيَةِ مُنْقَسِمًا إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فَيَكُونُ أَقْسَامُ الْكَلِمَةِ إِذَنْ سَبْعَةً عَلَى مَقْتَضَى تَقْسِيمِهَا لِأَخْمَسَةِ قَوْلِهِ بَعْدَ ذَلِكَ فَالْكَلِمَاتُ إِذَنْ خَمْسٌ

ترجمہ :- اور آپ بتائیں کہ مصنف نے اس کلی کی تقسیم جو ماہیت سے خارج ہو لازم اور مفارق کی طرف کی ہے اور ان میں سے ہر ایک کی طرف تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی ہے لہذا خارج عن الماہیت چار قسموں کی طرف منقسم ہوئی تو کلی کے اقسام اس وقت اس کی تقسیم کے مطلق پر سات ہوئے نہ کہ پانچ اس کے بعد مصنف کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ کلیات اس وقت پانچ ہیں۔

تشریح :- قولہ واعلم ان المصنف :- لفظا اعلم کا استعمال تین جگہوں پر ہوتا ہے ایک وہاں جب کہ کسی سوال مقدر کا جواب دینا مقصود ہو دوسری وہاں جب کہ کوئی مضمون بیان کرنے سے رہ جائے بعد میں اس کو اعلم کے ذریعہ بیان کیا جائے تیسری وہاں جب کہ کسی امر اہم کو بیان کرنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے یہاں آخری صورت مراد ہے کہ اقسام مذکورہ کے سلسلے میں بطور تفریع مصنف نے فالکلیات اذن خمس کہا ہے اس میں اہم بات یہ بیان کی گئی ہے کہ نظر عمیق سے دیکھا جائے تو کلیات کی قسمیں پانچ نہیں بلکہ سات ہو جائیں گی۔ وہ اس طرح کہ عین ماہیت کی ایک قسم نوع اور جز ماہیت کی دو قسمیں (۲) جنس (۳) فصل اور خارج ماہیت کی اولاد و قسمیں لازم و مفارق پھر ان دونوں کی دو قسمیں خاصہ و عرض عام تو بظاہر خارج ماہیت کی چار قسمیں ہوئیں (۴) خاصہ لازم (۵) خاصہ مفارق (۶) عرض عام لازم (۷) عرض عام مفارق۔ جواب اس کا میر سید شریف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر اگرچہ بظاہر سات قسمیں معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقتہً پانچ ہی قسمیں ہیں کیونکہ خارج ماہیت دو ہی قسموں پر منحصر ہے اس لئے کہ مصنف نے خارج ماہیت کی اولاد و قسمیں بیان کی ہیں لازم اور مفارق پھر ان کی تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ لازم و مفارق ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہونے کے اعتبار سے

خاصہ اور خاص نہ ہونے کے اعتبار سے عرض عام ہے لہذا لازم و مفارق کی دو ہی قسمیں ہوتیں خاصہ و عرض عام لہذا جب کلی کی حقیقتہً پانچ قسمیں ہوتیں تو فالکلیات اذن خمس کہنا بھی درست ہو گیا۔

قولہ قسم الکلی الخارج :- یہ بھی گویا ایک اعتراض ہے کہ مصنف کی یہ تقسیم تقسیم ہو کے خلاف ہے کیونکہ مصنف نے خارج ماہیت کی اولاد و قسمیں لازم و مفارق پھر ان دونوں کی دو قسمیں خاصہ و عرض عام کی ہیں جب کہ تقسیم مشہور میں خارج ماہیت کی اولاد و قسمیں خاصہ و عرض عام پھر ان دونوں کی قسمیں عرض لازم و عرض مفارق کی طرف کی گئی ہے۔ جواب اس کا بھی میر سید شریف نے یہ دیا ہے کہ تقسیم مشہور سے چونکہ مراد یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ خاصہ و عرض عام، عرض لازم و مفارق میں بھی ہوتے ہیں جب کہ مصنف کی تقسیم سے یہ مراد ہے معلوم ہے اور تغیر و خلاف اگر کسی فائدہ جدیدہ کے تحت ہو تو کوئی نقص و حرج لازم نہیں آتا ہے۔

قَالَ الْفَصْلُ الثَّالِثُ فِي مَبَاحِثِ الْكَلِمَةِ وَالْجَزْئِيَّةِ وَهِيَ خَمْسَةٌ الْأَوَّلُ الْكَلِمَةُ قَدْ يَكُونُ مَعْنَى الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ لَا لِلنَفْسِ اللَّفْظِ كَشَرِكِ الْبَارِي غَرَّاسْمُهُ وَقَدْ يَكُونُ مَعْنَى الْوُجُودِ وَلَكِنْ لَا يُوْجَدُ كَالْعَنْقَاءِ وَقَدْ يَكُونُ الْمَوْجُودُ مِنْهُ وَاحِدًا فَقَطْمَةً امْتِنَاعٍ غَيْرِ الْبَارِي غَرَّاسْمُهُ أَوْ مَعْنَى امْكَانِهِ كَالشَّمْسِ وَقَدْ يَكُونُ الْمَوْجُودُ مِنْهُ كَثِيرًا أَمَّا مُتَنَاهِيَا كَالْكَوَالِبِ السَّبْعَةِ الْيَادَةِ أَوْ غَيْرِ مُتَنَاهِيَا كَالنَّفُوسِ النَّاطِقَةِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ فصل سوم کلی اور جزئی کے مباحث میں ہے اور وہ پانچ ہیں۔ بحث اول کلی ہے جو کبھی متنع الوجود ہوتی ہے خارج میں نہ کہ نفس مفہوم لفظی و جب سے جیسے شریک باری غرَّاسْمُهُ اور کبھی ممکن الوجود ہوتی ہے لیکن پائی نہیں جاتی ہے جیسے عنقاء اور کبھی اس کا صرف ایک فرد پایا جاتا ہے اس کے غیر کے امتناع کے ساتھ جیسے باری غرَّاسْمُهُ یا اس کے غیر کے امکان کے ساتھ جیسے شمس اور کبھی اس کے افراد کثیر پائے جاتے ہیں



آیا وہ متناہی ہیں جیسے کوالب سب سيارہ یا غیر متناہی ہیں جیسے نفوس ناطقہ بعض مناطق کے نزدیک تشریح:۔۔۔ بیعانہ الفصل الثالث:۔۔۔ رسالہ شمیہ جو قطبی کا متن ہے وہ ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے اور ان تین مقالوں میں جو پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں ہے وہ چار فصلوں پر مشتمل ہے پہلی فصل جو الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل جو معانی مفردہ کے بیان میں ہے۔ ان احوال کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب تیسری فصل کو بیان کیا جانا ہے جو مباحث کلی و جزئی کے بیان میں ہے۔

بیعانہ مباحث الکلی:۔۔۔ مباحث جمع مبحث بمعنی محل بحث ہے اور لغت میں بمعنی تفتیش اور اصطلاح میں محمولات کو موضوعات کے لئے ثابت کرنا ہے۔

یہ عنوان دوسرے عنوانات کے خلاف ہے بایں طور کہ اس فصل کے مسائل کے موضوع کو عنوان نہیں کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ بتیہ ہے کہ اس فصل میں جو مباحث ہیں وہ حقیقہ مسائل نہیں بلکہ ان میں سے اکثر امور مفہومات کے لئے بطور تصویر و توضیح ہے اور یہاں پر جزئی کو بھی بیان کیا گیا جب کہ اس فن میں اصالت صرف کلی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جزئی کے احوال سے نہیں اس لئے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکاسب نیز احوال جزئیات کے جاننے میں کوئی کمال نہیں ہے لیکن چونکہ اس امر پر تنبیہ کے لئے ہے کہ ان مباحث میں جزئیات کو بھی دخل ہے چنانچہ کلی کے امتناع و امکان اور اس کے وجود سے بحث کا ہونا اس کے جزئیات حقیقیہ سے بحث کی طرف راجع ہے اسی طرح کلی کے معانی ثلاثہ سے بحث کلی ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس میں جزئی کو بھی دخل ہے۔

بیعانہ وہی خمسہ:۔۔۔ مباحث مباحث ہے وہ مبتدا ہے اور خبر اس کی خبر وہ پانچ قسمیں یہ ہیں بحث اول خارج میں کلی کے وجود و عدم کے بیان میں اور بحث دوم اذا قلنا لیحوال مثلاً کے بیان میں اور بحث سوم دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں اور بحث چہام جزئی اضافی کے بیان میں اور بحث پنجم نوع اضافی کے بیان میں۔

بیعانہ الاول:۔۔۔ وہ صفت ہے اس کا موصوف البحث ہے جو سیاق کلام کی

وجہ سے حذف ہو گیا ہے یعنی البحث الاول خلاصہ یہ کہ کلی تو حقیقہ ذہن میں پائی جاتی ہے لیکن وہ بھی افراد کے ضمن میں خارج میں بھی پائی جا سکتی ہے تو اس کے افراد خارج میں آیا موجود ہیں یا معدوم۔ اگر معدوم ہیں تو اس کی دو صورتیں خارج میں متمنع الوجود ہیں یا ممکن الوجود اگر خارج میں موجود ہیں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں متحدہ الافراد ہیں یا نہیں پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کا دو دو صورتیں ہیں۔ لہذا کلی کی چھ صورتیں نکل آئیں گی۔ تفصیل شرح میں درج ہے۔

أقول قد عرفت في أول الفصل الثاني أن ما حصل في العقل فهو من حيث أنه حاصل في العقل إن لم يكن ما ينعمان اشتراكه بين كثيرين فهو الكلي وإن ما نعلم أن الاشتراك فهو الجزئي فمناط الكلية والجزئية إنما هو الوجود العقلي وإما أن يكون الكلي متمنع الوجود في الخارج أو ممكن الوجود فيه فأمراً خارجاً عن مفهومه وإلى ذلك أشار بقوله والكلي قد يكون متمنع الوجود في الخارج لا لنفس مفهوم اللفظ يعني امتناع وجود الكلي أو إمكان وجوده شيء لا يقتضيه نفس مفهوم الكلي بل إذا جرد العقل النظر إليه أحق عندنا أن يكون متمنع الوجود في الخارج وإن يكون ممكن الوجود فيه

ترجمہ:۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ فصل دوم کے شروع میں آپ پہچان چکے کہ جو عقل میں حاصل ہو تو وہ عقل میں حاصل ہونے کی حیثیت سے اگر کثیرین کے درمیان اشتراک سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے اور اگر اشتراک سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے پس کلی اور جزئی ہونے کا مدار صرف وجود عقلی ہے اور لیکن کلی کا خارج میں متمنع الوجود یا ممکن الوجود ہونا تو یہ ایسا ہے جو اس کے مفهوم سے خارج ہے۔ مصنف نے اپنے قول سے کہ کلی بھی خارج میں متمنع الوجود ہوتی ہے نہ کہ نفس مفهوم لفظ کی وجہ سے، اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی کلی کے وجود کا امتناع یا اس کا امکان ایک ایسی شے ہے جس کا نفس مفهوم کلی مقتضی نہیں بلکہ عقل جب اس کو نفس مفهوم کے لحاظ سے دیکھے تو اس کے نزدیک خارج میں متمنع الوجود بھی ہو سکتی ہے اور ممکن الوجود بھی۔



تشریح : قولہ قد عرفت :- یعنی فصل دوم میں جو مفہوم سے متعلق کہا گیا تھا کہ مفہوم جو عقل میں حاصل ہوتا ہے اگر وہ کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع ہے تو حیرت ہے اور اگر مانع نہیں تو کلی ہے ۔

قولہ فنطاق :- یعنی کلی و جزئی ہونے کا مدار صرف وجود عقلی پر ہے کیونکہ کلی و جزئی ہونا مفہوم کے لازم ہینہ میں سے ہے کہ جب کوئی مفہوم عقل میں حاصل ہو تو اس سے متبادر بعض کے کلی اور بعض کے جزئی ہونے کی طرف ہوتا ہے ۔ اور کلی کا امتناع و امکان وغیرہ مفہوم کلی میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ہے اسی طرف مصنف نے اپنے قول قدر کیونکہ امتناع الوجود فی الخارج لانفس مفہوم اللفظ سے اشارہ فرمایا کہ مضارح پر لفظ قدر کے دخول سے تغلیل کا معنی پیدا ہوتا ہے کہ کلی مفہوم لفظ کے اعتبار سے امتناع الوجود نہیں ہوتی بلکہ اس اعتبار سے کہ خارج میں اس کے افراد کا لحاظ کیا جائے ۔

قولہ او ممکن الوجود :- اس مقام پر علامہ تقی زانی یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ممکن سے مراد ممکن عام ہے یا ممکن خاص اگر ممکن عام ہے تو وہ امتنع کو بھی شامل ہوگا پس اس کو امتناع الوجود کے مقابلہ میں بیان کرنا درست نہ ہوگا اور اگر مراد ممکن خاص ہو تو وہ واجب کو شامل نہ ہوگا جب کہ اس کو اس میں شامل کیا گیا ہے ۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن سے مراد ممکن عام ہے لیکن مقید بجانب وجود یعنی جس کا عدم ضروری نہ ہو ۔ ظاہر ہے وہ امتنع کو شامل نہ ہوگا پس اس کو مقابلہ میں بیان کرنا درست ہو جائے گا کیونکہ امتنع کہتے ہیں جس کا عدم ضروری ہو اور وہ واجب کو شامل ہو جائے گا کیونکہ واجب میں عدم ضروری نہیں بلکہ اس کا وجود ضروری ہوتا ہے ۔

فالکلی اذا نسبنا الی الوجود الخارجی اما ان یکون ممکن الوجود فی الخارج او ممتنع الوجود فی الخارج الشانئ کشریک الباری عز اسمہ والاوّل اما ان یکون موجوداً فی الخارج او لا الشانئ کالغناء والاوّل اما ان یکون متعدداً لافراد فی الخارج او لا یکون متعدداً لافراد فان لم یکن متعدداً لافراد فی الخارج بل یکون منحصراً فی فرد واحد فلا یخلو

اما ان یکون مع امتناع غیر :- من الافراد فی الخارج او یکون مع امکان غیر :- فالاول کالباری عز اسمہ والثانی کالشئ وان کان له افراد متعدداً موجوداً فی الخارج فاما ان یکون افراداً لا متناهیة او غیر متناهیة والاوّل کالکواکب السیارة فانه کلی له افراد منحصراً فی الکواکب السیارة والثانی کالنفیس الناطقة فان افراداً لا غیر متناهیة علی مذهب بعض

ترجمہ :- پس کلی کو جب ہم منسوب کریں وجود خارجی کی طرف تو وہ خارج میں آیا ممکن الوجود ہے یا امتنع الوجود دوم جیسے شریک باری تعالیٰ اور اول آیا موجود فی الخارج ہے یا نہیں دوم جیسے غناء اور اول آیا خارج میں متعدد الافراد ہے یا غیر متعدد الافراد اگر خارج میں متعدد الافراد نہیں بلکہ فرد واحد میں منحصر ہے تو دو حال سے خالی نہیں ۔ خارج میں دیگر افراد کے امتناع کے ساتھ ہے ۔ یا ان کے امکان کے ساتھ اول جیسے باری عز اسمہ اور دوم جیسے شمس اور خارج میں اس کے متعدد افراد موجود ہوں تو اس کے افراد متناہی ہوں گے یا غیر متناہی اور اول جیسے کواکب سیارہ کہ وہ کلی ہے جس کے افراد سات سیاروں میں منحصر ہیں اور دوم جیسے نفس ناطقہ کہ اس کے افراد ہر مسلک بعض غیر متناہی ہیں ۔

تشریح : قولہ فالکلی :- کلی کی تعریف کہ ”جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو“ سے معلوم ہوا کہ اس کے افراد کا صرف عقل میں پایا جانا ضروری ہے ۔ خواہ اس کے افراد خارج میں پائے جائیں یا نہیں اور عام ہے کہ خارج میں اس کے تمام افراد پائے جائیں یا بعض افراد اور بعض بھی عام ہے کہ خارج میں اس کا پایا جانا محال ہے یا ممکن ۔ پس وجود فی العقل کے اعتبار سے کلی کی طرف ایک قسم ہوگی اور وجود فی الخارج کے اعتبار سے اس کی چھ قسمیں ہو جائیں گی اور وہ یہ ہیں (۱) وہ کلی کہ جس کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا محال ہو جیسے شریک باری تعالیٰ (۲) وہ کلی کہ جس کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو لیکن ایک فرد بھی پایا نہیں جاتا ہے جیسے غناء (۳) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو لیکن صرف ایک فرد پایا جاتا ہے جیسے آفتاب (۴) وہ کلی کہ جس کا صرف ایک



فرد خارج میں پایا جانا ہے لیکن دوسرے افراد کا پایا جانا محال ہو جیسے واجب تعالیٰ (۵) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر خارج میں پائے جاتے ہیں لیکن اس کے افراد متناہی ہوں جیسے کواکب سبع سیارہ دریا وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر پائے جاتے ہیں لیکن وہ کثیر افراد غیر متناہی ہوں جیسے معلومات باری تعالیٰ۔  
**قول ثلثہ** کثیر الباری:۔ سوال شریک باری تعالیٰ کے افراد جس طرح خارج میں محال ہیں اسی طرح عقل میں بھی اس لئے کہ کلی و جزئی کی تعریف میں لفظ فرض سے مراد تجویز عقلی ہے اور تجویز عقلی کہتے ہیں افراد پر جس کے فرض صدق کو عقل جائز سمجھے اور شریک باری تعالیٰ کے فرض صدق کو عقل بھی جائز نہیں سمجھتی ہے لہذا وہ کلی نہیں۔ جواب شریک باری تعالیٰ کے فرض صدق کو عقل جائز سمجھتی ہے البتہ اگر محال ہے تو عند الشرح کیونکہ عقل بھی اگر اس کو محال سمجھے تو اثبات وحدت کے لئے دلیل بیان نہیں کی جاتی جب کہ اس کے لئے کافی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

**قول ثلثہ** کثیر الباری:۔ عنقاء کیا چیز ہے اس کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ عنقاء پرندوں میں سے ایک خوبصورت پرندہ تھا اور اس کا چہرہ انسان جیسا تھا وہ چھوٹے پرندے اور بہانم کو بھی کھانا تھا۔ ایک روز جب اسے کھانے کو کچھ نہ ملا تو ایک لڑکا اور لڑکی کو اٹھا کر لے بھاگا لوگوں نے جب دیکھا تو ایک روایت کے مطابق حضرت خالد بن سنان جو مستجاب الدعوات تھے اور دوسری روایت کے مطابق اپنے نبی حنظلہ بن صفوان علی نبینا وعلیہ السلام سے ان لوگوں نے شکایت کی تو انہوں نے اس کی نسل کے منقطع ہونے کی دعا کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی جس سے اس کی نسل منقطع ہو گئی۔ بعض کا قول ہے کہ عنقاء ایک عجیب پرندہ ہے جو پہاڑوں پر اتر دیتا ہے اور اس کی عنق یعنی گردن میں چونکہ طوق کی مانند سفیدی ہوتی ہے اس لئے اس کا نام عنقاء رکھا جاتا ہے لیکن فلاسفہ کا قول ہے کہ عنقاء لمبی گردن والا ایک پرندہ ہے جس کے چار پیر اور دو بازو ہوتے ہیں ایک بازو مشرق میں ہوتا ہے اور دوسرا مغرب میں اور خالہ میں اس کا پایا جانا ممکن ہے لیکن اس کا ایک فرد بھی پایا نہیں جاتا ہے اور مثال میں یہی آخری قول مراد ہے  
**قول ثلثہ** کواکب:۔ وہ سات ستارے جو سیر کرنے میں یہ ہیں (۱) فرد (۲) عطارد (۳) زہرہ (۴) شمس (۵) مریخ (۶) مشتری (۷) زحل۔ کواکب کو یہاں جمع بیان کیا گیا ہے جب کہ مفرد

بیان کرنا چاہیے اس لئے کہ کلی کواکب کا مفہوم ہے نہ کہ کواکب کا نیز اس سے تمثیلات سابقہ جیسے شریک باری تعالیٰ، عنقاء، شمس کے اسلوب کے خلاف بھی لازم آتا ہے کیونکہ وہ سب مفرد ہیں۔ اور مثال میں کواکب کے بعد سبعہ کے ترک سے مصنف کی مساحت پر تنبیہ ہے کہ انہوں نے مثال میں کواکب السبعۃ سیارہ بیان کیا ہے جس سے مراد ان کا مصداق ہے۔ علامہ سید شریف نے کہا کہ اس سے مصنف کی مراد افراد متناہیہ کی تمثیل ہے اور کالنفوس الناطقہ سے افراد غیر متناہیہ کی تمثیل ہے۔

**قول ثلثہ** کالنفوس الناطقہ:۔ اس عبارت سے مصنف کی مساحت پر تنبیہ ہے کہ انہوں نے کالنفوس الناطقہ جمع بیان کیا ہے۔ جب کہ کلی نفس ناطقہ کا مفہوم ہے نہ کہ نفوس کا حاصل یہ کہ نفس ناطقہ ان حکماء کے نزدیک غیر متناہی ہے جو عدم تناسخ کا قول کرتے ہیں جیسے ارسطو اور ان کے تابعین کیونکہ چونکہ تناسخ کا قول کرتے ہیں وہ نفس ناطقہ کو متناہی مانتے ہیں اس لئے کہ تناسخ نام ہے نفس ناطقہ کا ایک بدن کے خراب ہونے کے بعد دوسرے بدن کی طرف منتقل ہو جانے کا اور یہ تناسخ کو مقتضی ہے اس لئے کہ جب ایک ہی نفس ناطقہ دوسرے بدن کی طرف منتقل ہوگا تو دوسرے نفس ناطقہ کی ضرورت نہ ہوگی اور وہی نفس ناطقہ دوسرے بدن کی طرف تدبیر و تصرف کا کام انجام دے گا۔

قَالَ الشَّافِعِيُّ إِذَا فُلْنَا لِلْحَيَوَانِ مَثَلًا بِأَنَّهُ كَلْبٌ فَهَذَا كَلْبٌ أَوْ ثَلَاثَةُ الْحَيَوَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ وَكَوْنُهُ كَلْبًا وَالْمَرْكَبُ مِنْهُمَا وَالْأَوَّلُ بِسْمِ كَلْبًا طَبْعِيًّا وَالثَّانِي كَلْبًا مُنْطَقِيًّا وَالثَّالِثُ بِسْمِ كَلْبًا عَقْلِيًّا وَالْكَلْبُ الطَّبْعِيُّ مُوجُودٌ فِي الْخَارِجِ لِأَنَّهُ جُزْءٌ مِنْ هَذَا الْحَيَوَانِ لِلْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ وَجُزْءٌ الْوُجُودِ مُوجُودٌ فِي الْخَارِجِ وَأَمَّا الْكَلْبَانِ الْآخِرَانِ فَفِي وَجُودِهِمَا فِي الْخَارِجِ خِلَافٌ وَالنُّظْرُ فِيهِ خِلَافٌ عَنِ الْمُنْطَقِ

ترجمہ:۔ مصنف نے کہا کہ بحث دوم یہ ہے کہ جب ہم مثلاً حیوان کے متعلق یہ کہیں کہ وہ



کلی ہے تو یہاں تین امور ہوتے ہیں اول حیوان من حیث ہو و دوم اس کا کلی ہونا سوم ان دونوں کا مجموعہ تو اول کو کلی طبعی اور دوم کو کلی منطقی اور سوم کو کلی عقلی کہا جاتا ہے اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے کیونکہ وہ ہذا حیوان کا جزو ہے جو موجود فی الخارج ہے اور موجود کا جزو خارج میں موجود ہوتا ہے اور لیکن اخیر دونوں کلیاں تو ان دونوں کے خارج میں موجود ہونے کے متعلق متعلق ہے۔ اول اس میں نظر کرنا بحث منطق سے خارج ہے۔

تشریح: — بیجا نہ الثانی: مباحث خمسہ میں سے دوسری بحث اذا قلنا للحيوان مثلاً ہے۔ یہ بحث مباحث کلیہ کا تتمہ ہے جس میں کلی کے متعلقات کو بیان کیا گیا ہے اور اس بحث کے مابقی اگرچہ کوئی مستقل عرض علمی وابستہ نہیں البتہ اس سے فائدہ ضرور متعلق ہے۔

بیجا نہ اذا قلنا للحيوان: اس عبارت سے کلی کے متعلقات کو تمثیل کے طور پر مادہ معینہ میں اس طرح سے بیان کیا ہے کہ مثلاً حیوان یا انسان یا جسم نامی یا جوہر سے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ کلی ہے تو اس سے تین چیزیں پیدا ہوں گی اول حیوان من حیث ہو و یعنی معروض مفهوم کا مثلاً انسان و حیوان وغیرہ اور دوم اس کا کلی ہونا یعنی مفهوم من حیث ہو و جو عارض ہے اور سوم دونوں کا مجموعہ یعنی عارض و معروض کا مجموعہ مثلاً حیوان کلی۔ بتقدیر اول اس کو کلی طبعی کہا جاتا ہے اور بتقدیر دوم کلی منطقی اور بتقدیر سوم کلی عقلی۔ اور کلی چونکہ از قسم مفهوم ہے اور مفهوم ذہن و عقل میں حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے کلی کا عقل میں حاصل ہونا متفق علیہ ہے لیکن خارج میں اس کا حاصل ہونا مختلف فیہ ہے کلی طبعی سے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہو سکتی ہے لیکن کلی منطقی اور کلی عقلی میں اختلاف ہے اور اس سے بحث کرنا مقصود منطق سے خارج ہے کیونکہ منطق کا مقصود ذہن کو فکری خطا سے محفوظ ہونا ہے اور کلی کے خارج میں موجود و معدوم ہونے کی بحث مقصود فن سے خارج ہے۔

اقول اذا قلنا للحيوان مثلاً کلی فہذاک امور ثلاثہ الحيوان من حیث ہو و و مفهوم الکلی من غیر اشارۃ الی مادہ من المواد والحيوان الکلی و هو المجموع المركب منہما ای من الحيوان الکلی

والتغایر بین لفظ المفہوم مات ظاہر فائدہ لو کان المفہوم من احد لهما علی المفہوم من الآخر لزم من تعقل احد لهما تعقل الآخر و لیس كذلك فان مفهوم الکلی مالا یمتنع نفسہ عن وقوع الشریک فیہ و مفهوم الحيوان الجسم الناحی الحساس المتحرک بالارادۃ و من البین جواز تعقل احد لهما مع الذہول عن الآخر فالاول یعنی کلیاً طبعیاً لانه طبعیہ من الطبیعۃ الاولیۃ موجود فی الطبیعۃ ای فی الخارج والثانی کلیاً منطقیاً لانه المنطقی انتہا بحث عنہ و ما قال ان الکلی المنطقی کونہ کلیاً فیہ مساهلۃ اذ الکلیۃ انتہا ہی مبدلۃ والثالث کلیاً عقلیاً لعدم تحققہ الا فی العقل

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ جب ہم مثلاً حیوان کلی کہیں تو یہاں تین امور ہوں گے ایک حیوان من حیث ہو و اور دوم اس کا کلی ہونا اور سوم ان دونوں کا مجموعہ مابقی اگرچہ کوئی مستقل عرض علمی وابستہ نہیں البتہ اس سے فائدہ ضرور متعلق ہے۔

تشریح: قولہ اذا قلنا: مصنف نے جو یہ عبارت بیان کی ہے "اذا قلنا للحيوان مثلاً کلی" شارح اس کو انحصاراً یوں بیان کرتے ہیں اذا قلنا للحيوان مثلاً کلی۔ اس میں حیوان کے لام اور بانه پورے کو حذف کر دیا گیا اس کی وجہ یہ ابہام ہے جو مصنف کی عبارت میں



واقع ہے کہ قول کا اصلہ لام کو بیان کیا گیا ہے اور با کو بھی جب کہ دونوں سے الگ الگ معنی پیدا ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے قال۔ لست بمعنی خطاب کرنا اور قال۔ یہ بمعنی حکم کرنا شارح نے اذا قلنا الحيوان مثلا کئی سے اس امر پر تنبیہ کیا ہے کہ مصنف کا مقصود قول کو متبہری بالباء کرنا ہے گویا انہوں نے یہ کہا اذا قلنا بالان الحيوان کئی ای حکمنا ہے اور حیوان بمعنی لاجل الحيوان ہے۔ بعض لوگوں نے عبارت مذکورہ کی تویض اس طرح بیان کی ہے کہ للحيوان میں لام مقولہ پر داخل نہیں جیسے قلت لزيد میں ہے بلکہ وہ بمعنی عن ہے چنانچہ قرآن کریم میں ہے وقالت اخسرى هم لا ولهم اى عن اولهم اور بانہ میں باء اس لئے ہے کہ قول بمعنی تکلم ہے۔

قولہ فہناک امور ثلاثہ :- عدد کی تصریح چونکہ مقتضی ضم نہیں ہوتی ہے اس لئے اس سے یہ سوال پیدا نہیں ہوگا کہ یہاں صرف امور ثلاثہ ہی نہیں بلکہ ان کے علاوہ دوسرے امور بھی ہیں مثلاً بت تادم خبریہ اور حکم وغیرہ۔ غالباً وجہ امور ثلاثہ کی تخصیص کی یہ ہے کہ اشتراک جو مقصود بالبیان ہے وہ ان ہی تینوں سے حاصل ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب الحيوان کئی کہا جائے تو اس سے تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک حیوان من حیث ہو ہو تو معروض ہے کئی کا اور دوسرا کئی جو عارض ہے حیوان پر اور تیسرا حیوان اور کئی عارض و معروض دونوں کا مجموعہ مرکب۔ اول کو کئی طبعی اور دوم کو کئی منطقی اور سوم کو کئی عقلی کہا جائے گا۔

قولہ فانہ لوکان :- اس عبارت سے مذکورہ تینوں امور کے درمیان مغایرت کو بیان کیا گیا ہے کہ اگر ان کے درمیان مغایرت نہ ہو بلکہ عنایت ہو تو ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہونا چاہیئے جبکہ حیوان کا تصور کئی کے بغیر اور کئی کا تصور حیوان کے بغیر واقع ہے جس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں مغایرت اور جب ان دونوں میں مغایرت ہے تو ان کا مجموعہ بھی دونوں سے مغایر ہوگا کیونکہ ظاہر ہے جزو کئی کا مغایر ہوتا ہے کیونکہ حیوان کا مفہوم جسم نامی۔ حساس متحرک بالارادہ ہے اور کئی کا مفہوم وہ ہے جس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو۔ ظاہر ہے دونوں میں مغایرت واقع ہے اس لئے کہ کئی کا مفہوم حیوان کے مفہوم کا نہ عین

ہے اور نہ اس کا جزء بلکہ اس سے خارج ہے جو حیوان اور اس کے علاوہ دوسرے ان مفہومات پر محمول ہے جن کو عقل میں کلیت عارض ہوتی ہے جس طرح خارج میں ابض ثوب پر محمول ہے کیونکہ ابض کا مفہوم من حیث ہو ہو، مفہوم ثوب کا نہ عین ہے اور نہ اس کا جزء بلکہ اس سے خارج ہے اور ثوب وغیرہ پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قولہ لانه طبعیہ :- پہلی قسم کئی طبعی ہے جو معروض ہے مفہوم کئی کا۔ اس کا نام طبعی اس لئے ہے کہ وہ مشتق ہے طبعیت سے اور طبعیت بمعنی خارج ہے اور معروض چونکہ خارج میں پایا جاتا ہے اس لئے اس کا نام طبعی یعنی خارجی رکھا جاتا ہے اور اس لئے بھی کہ طبعیت بمعنی حقیقت ہے اور معروض چونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا جزو ہوتا ہے اس لئے اس کا نام طبعی یعنی حقیقت والی رکھا جاتا ہے اس قسم کو یہاں پہلے بیان کیا گیا جب کہ فن کی دوسری کتابوں میں پہلے کئی منطقی کو بیان کیا گیا ہے پھر کئی طبعی اور عقلی کو غالباً اس کی وجہ یہ کہ مصنف کے نزدیک کئی طبعی کا وجود چونکہ بالاتفاق خارج میں ہوتا ہے اور کئی منطقی و عقلی کے وجود میں اختلاف ہے اس لئے جس میں اتفاق ہے اس کو پہلے اور علیہ بیان کیا گیا اور جس میں اختلاف ہے اس کو بعد میں اما لاخران سے بیان کیا گیا۔

قولہ لان المنطقی :- دوسری قسم کئی منطقی ہے جو عارض ہے یعنی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو اس کا نام منطقی اس لئے ہے کہ مناطقہ کئی سے اسی مفہوم یعنی کئی من حیث ہو ہو سے بحث کرتے ہیں اور اس کے لئے وہ احکام بیان کرتے ہیں جو اس کے نام مصداق و معروض پر جاری ہوتے ہیں اور اس لئے بھی کہ وہ مسائل منطقیہ کا موضوع ہوتا ہے قولہ وما قال :- یعنی مصنف نے جو کئی منطقی کی تفسیر میں کو نہ کیا فرمایا ہے اس میں مساہلت ہے اس لئے کہ کئی کا کئی ہونا درست نہیں کیونکہ کئی مشتق ہے اور کئی ہونا مبدا کئی ہے یعنی وہ اصل ہے جس سے مشتق ہوا ہے کیونکہ کلیت کی نسبت کئی کی طرف ایسی ہے جیسے ضاربت کی نسبت ضارب کی طرف برخلاف وہ تفسیر جو شارح نے بیان کی ہے مالا یمنع نفس تصورہ الخ ظاہر ہے اس میں مساہلت نہیں۔ غالباً اس سے مصنف کا مقصود منشاء وصف کی طرف



اشارہ ہے کہ وہ غرض تسمیہ کی تفسیر ہے۔

قولہ بعد من تحقیقہ :- تیسری قسم کلی عقلی ہے جو عارض و معروض کا مجموعہ ہے اس کا نام عقلی اس لئے ہے کہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے کیونکہ اس کا جز اول عارض مفہوم من حیث ہو عقلی ہے لہذا وہ خارج میں نہیں اور قاعدہ ہے انتفاء جز مستلزم ہے انتفاء کل کو تو جب کلی عقلی کا جز خارج میں نہیں تو کلی عقلی (جو کل ہے) وہ بھی خارج میں نہیں بلکہ عقل میں ہوگی۔ اس لئے اس کو عقلی کہا جاتا ہے۔

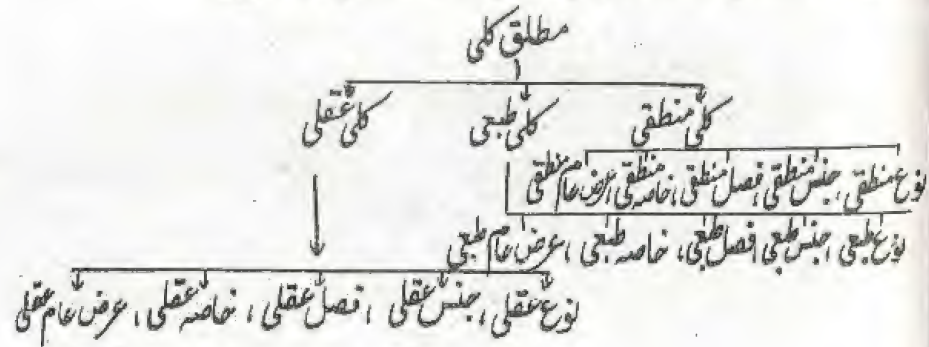
سوال کلی عقلی کا وجود جس طرح صرف عقل میں ہوتا ہے اسی طرح کلی منطقی کا وجود بھی صرف عقل میں ہوتا ہے اس لئے کہ کلی منطقی مفہوم کلی من حیث ہو عقلی کا نام ہے لہذا کلی منطقی کو کلی عقلی چونکہ کلی منطقی کا قسم ہے اور قسم کا ایک دوسرے کا مغایر ہونا ضروری ہے اس لئے دونوں کے لئے الگ الگ وجہ تسمیہ بیان کی گئی۔

وَأَمَّا قَالَ الْخِيَوَانُ مَثَلًا لَّأَنَّ اعْتِبَارَهُنَّ فِي الْأُمُورِ ثَلَاثَةٌ لَا يَخْتَصُّ بِالْخِيَوَانِ وَلَا بِمَفْهُومِ الْكَلِمَةِ بَلْ يَتَنَاوَلُ سَائِرَ الْمَاهِيَاتِ وَمَفْهُومَاتِ الْكَلِمَاتِ حَتَّى إِذَا قُلْنَا الْإِنْسَانُ نَوْعٌ حَصَلَ عِنْدَنَا نَوْعٌ طَبْعِيٌّ وَنَوْعٌ مَنْطِقِيٌّ وَنَوْعٌ عَقْلِيٌّ وَكَذَلِكَ فِي الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ وَغَيْرِهِمَا

ترجمہ :- اور حیوان مثلاً اس لئے کہا ہے کہ ان امور ثلاثہ کا اعتبار نہ حیوان کے ساتھ خاص ہے اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ بلکہ تمام مہیوں اور مفہومات کلیہ کو شامل ہے یہاں تک کہ جب ہم انسان نوع کہیں تو ہم کو نوع طبعی و نوع منطقی و نوع عقلی حاصل ہوگی اسی طرح جنس و فصل وغیرہ میں۔

تشریح :- قولہ وَأَمَّا قَالَ :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے متن میں حیوان کے ساتھ مثلاً کیوں بیان کیا گیا، جواب یہ کہ مذکورہ تینوں امور چونکہ نہ حیوان کے خاص ہے اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ بلکہ تمام مہیوں اور کلیات کے مفہوموں کو شامل ہے

چنانچہ جب الانسان نوع کہا جائے تو نوع طبعی حاصل ہو جائے گی اور نوع منطقی اور نوع عقلی بھی! اسی طرح حیوان جنس اور الفضا حک خاصۃ اور الماشی عرض عام کہا جائے تو کل پندرہ قسمیں ہو جائیں گی یعنی کلیات خمسہ کو مذکورہ تینوں کلیات کے ساتھ ضرب دینے سے پندرہ قسمیں نکلیں گی اور وہ یہ ہیں (۱) نوع منطقی (۲) جنس منطقی (۳) فصل منطقی (۴) خاصہ منطقی (۵) عرض عام منطقی (۶) نوع طبعی (۷) جنس طبعی (۸) فصل طبعی (۹) خاصہ طبعی (۱۰) عرض عام طبعی (۱۱) نوع عقلی (۱۲) جنس عقلی (۱۳) فصل عقلی (۱۴) خاصہ عقلی (۱۵) عرض عام عقلی۔ لہذا نوع کا مفہوم جو کثیرین متفقین بالحقائق پرماہو کے جواب میں محمول ہو نوع منطقی ہے اور اس کا معروض جیسے انسان و فرس وغیرہ نوع طبعی ہے اور عارض و معروض کا مجموعہ جیسے الانسان نوع وغیرہ نوع عقلی ہے اور اسی طرح جنس کا مفہوم کہ جو کثیرین متفقین بالحقائق پرماہو کے جواب میں محمول ہو جنس منطقی ہے اور اس کا معروض جیسے حیوان وغیرہ جنس طبعی ہے اور عارض و معروض کا مجموعہ جیسے الحيوان جنس وغیرہ جنس عقلی ہے دس علیہ الآخر قد ترکتہ خوفاً الطولہ - نقشہ ذیل میں دیکھیے۔



وَالْكَلِمَةُ الطَّبْعِيَّةُ مُوجُودٌ فِي الْخَارِجِ لِأَنَّ هَذَا الْخِيَوَانُ مُوجُودٌ وَالْخِيَوَانُ جُزْءٌ مِنْ هَذَا الْخِيَوَانِ الْمَوْجُودِ وَجُزْءُ الْمَوْجُودِ مُوجُودٌ فَالْخِيَوَانُ مُوجُودٌ وَهُوَ الْكَلِمَةُ الطَّبْعِيَّةُ وَأَمَّا الْكَلِمَاتُ الْآخَرَانِ أَيْ الْكَلِمَةُ الْمَنْطِقِيَّةُ وَالْكَلِمَةُ الْعَقْلِيَّةُ فَفِي وَجُودِهِمَا فِي الْخَارِجِ خِلَافٌ وَالنَّظَرُ فِي ذَلِكَ خَالِجٌ عَنِ الصَّنَاعَةِ لِأَنَّهُ مِنْ مَسَائِلِ الْحِكْمَةِ الِالْهِيَّةِ الْبَاحِثَةِ عَنْ أَحْوَالِ الْمَوْجُودِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُوجُودٌ



وهذا مشترك بينهما وبين الكلبي الطبيعي فلا وجه لادراكهما واحالتهما على علم آخر

ترجمہ: — اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے کیونکہ ہذا الحيوان یعنی جزئی محسوس موجود ہے اور حیوان اس حیوان خاص کا جزء ہے اور موجود کا جزء موجود ہوتا ہے پس حیوان موجود ہے اور وہ کلی طبعی ہے اور لیکن غیر دونوں کلیان یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی تو ان دونوں کے وجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے اور اس سے بحث کرنا فن سے خارج ہے کیونکہ وہ حکمت الہیہ کے مسائل سے ہے جو موجود من حیث انہ موجود کے احوال سے بحث کرتی ہے اور یہ وجہ مشترک ہے ان دونوں کے درمیان اور کلی طبعی کے درمیان۔ پس یہاں کوئی وجہ نہیں کلی طبعی سے بحث کرنے اور منطقی اور عقلی کو علم آخر پر محمول کرنے کی۔

تشریح: — قولہ والكلبي الطبيعي: کلی طبعی مثلاً حیوان من حیث هو موجود خارج میں موجود ہے یا نہیں بلکہ خارج میں صرف اس کے افراد موجود ہیں۔ اس میں حکماء کا اختلاف ہے جمہور حکماء اول کے قائل ہیں اور محققین متاخرین دوم کے قائل ہیں ان ہی میں علامہ تفتازانی بھی ہیں اور شیخ ریس اور نظام المحققین وغیرہ اسی دکر قول کی نائید میں ہیں۔ جمہور حکماء کے دو گروہ ہیں ایک گروہ کا کہنا ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہونے کے علاوہ محسوس بھی ہے دوسرے گروہ نے کہا کہ وہ خارج میں موجود تو ہے لیکن محسوس نہیں۔

کلی طبعی کو جو لوگ خارج میں موجود ماننے ہیں ان کی دلیل شرح میں آگے درج ہے۔ لیکن جو لوگ خارج میں موجود نہیں مانتے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ خارج میں موجود ہے تو وہ اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوگی اور ان کے افراد چونکہ صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اس لئے کلی بھی صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہوگی جو کہ باطل ہے نیز اس تقدیر پر شکی واحد کا متعدد مکانوں میں ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جب کلی طبعی خارج میں موجود ہوگی تو اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوگی اور اس کے افراد متعدد مکانوں میں پائے جاتے ہیں لہذا کلی طبعی کا متعدد مکانوں میں پایا جانا لازم آئے گا جو باطل ہے پس کلی طبعی ذہن میں موجود ہے خارج میں نہیں کیونکہ خارج

میں صرف اس کے افراد موجود ہوتے ہیں۔

شرح مطالع میں لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی خارج میں موجود ہو تو وہ تین حال سے خالی نہیں وہ یا نفس جزئیات خارجہ ہے یا اس کا جزء ہے یا خارج۔ تینوں باطل ہیں اول اس لئے کہ اگر وہ عین جزئیات ہو تو لازم آئے گا کہ کل جزئیات باہم خارج میں ایک ہو جائیں کیونکہ جو جزئی فرض کیا جائے وہ عین طبیعت کلیہ ہوگی اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین، عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کیا جائے وہ دوسری جزئی کا عین ہوگی حالانکہ وہ بدستہ باطل ہے۔ دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں ان جزئیات کا جزء ہوگی تو اس کا وجود کل پر مقدم ہوگا کیونکہ حسبہ خارجہ کے وجود کا کل پر مقدم ہونا ضروری ہے اور جب اس کا وجود مقدم ہو تو وجود کل کا مغایر ہوگا پس کلی کا حمل کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا اور تیسری صورت تو بین الاستحالة ہے۔

قولہ لان هذا الحيوان: جمہور حکماء جو کلی طبعی کو خارج میں موجود ماننے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ حیوان، ہذا الحيوان موجود کا جزء ہے اور موجود کا جزء موجود ہوتا ہے۔ پس حیوان جو کلی طبعی ہے وہ بھی موجود ہوگا بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ کلی طبعی وجود خارجی کا جزء ہے جیسے جسم اور انبان وغیرہ اشخاص کا جزء ہے اور اشخاص خارج میں موجود ہیں اور خارج کا جزء خارجی ہوتا ہے ورنہ کل یعنی اشخاص کا خارج میں منتفی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ انعدام جزء مستلزم ہے انعدام کل کو لہذا کلی طبعی جب وجود خارجی کا جزء ہے تو وہ خارج میں موجود ہوگی۔ لیکن دلیل اس امر کے اثبات پر موقوف ہے کہ ماہیت کلیہ موجودات خارجہ کا جزء ہے جب کہ اس کا موجودات خارجہ کا جزء ہونا امر یقینی نہیں کیونکہ جائز ہے کلی طبعی، جزئی سے مترشح ہو۔ اور جزئی چونکہ ذہن میں پائی جاتی ہے اس لئے کلی طبعی بھی ذہن میں پائی جائے گی۔

قولہ واما الكليان الاخران: — کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے میں جمہور حکماء کا اتفاق ہے لیکن کلی منطقی و کلی عقلی کے موجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے۔ کلی منطقی و کلی عقلی کو وہ ذہن میں موجود ماننے ہیں کلی منطقی کو اس لئے کہ اس کا ظرف عروض صرف ذہن ہوتا ہے خارج نہیں کیونکہ شئی پہلے ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر اس کو مفہوم کلی درجس کا نام



منطقی ہے) عارض ہوتا ہے چنانچہ انسان پہلے ذہن میں حاصل ہوتا ہے پھر اس کو کلیت عارض ہوتی ہے لہذا کلیت شئی اول کے بعد عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو معقول ثانی بھی کہا جاتا ہے اور کلی عقلی کو خارج میں اس لئے موجود نہیں مانئے کہ وہ عارض و معروض کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے اور عارض مفہوم کلی ہوتا ہے اور مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے جیسا کہ گذرا اور کلی منطقی خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائی جاتی ہے تو جب کلی عقلی کا ایک جز خارج میں موجود نہیں اور چونکہ جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے کلی عقلی بھی خارج میں موجود نہ ہوگی۔

قولہ والنظر فی ذلک:۔ یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کے بارے میں بحث کرنا کہ وہ دونوں خارج میں موجود ہیں یا نہیں حکمت الہیہ کے مسائل سے ہے کہ اس میں موجود من حیث موجود کے احوال سے بحث ہوتی ہے وہ فن منطق سے خارج ہے۔

قولہ ہذا مشترک:۔ یہ سوال ہے گذشتہ عبارت والنظر فی ذلک الخ پر کہ وہ دلیل کلی طبعی میں بھی جاری ہوگی لہذا کلی طبعی کے وجود و عدم فی الخارج سے منطق میں بحث کرنا اور کلی منطقی و عقلی کو حکمت الہیہ کے حوالہ کرنا حکم اور ترجیح بلامرجح ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاسکتا ہے کہ کلی طبعی سے منطق میں دو وجہ سے بحث کی جاتی ہے ایک یہ کہ کلی طبعی کے وجود کی بحث میں طول نہیں بلکہ اس کے لئے ادنیٰ اشارہ کافی ہے پس اختصار باعث ترجیح ہوا۔ دوسرا وجہ یہ کہ قواعد کی وضاحت کے لئے جو مثالیں بیان کی جاتی ہیں ان میں کلی طبعی کا وجود زیادہ نفع بخش ہے چنانچہ منطق کا قاعدہ ہے کہ کلی کبھی اپنی حزیات کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے اور اس کی مثال حیوان بیان کی جاتی ہے۔ تو اگر کلی طبعی کے وجود کا علم نہ ہو تو چونکہ حزیات موجود نہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ موجود کا جز بھی موجود ہوتا ہے اور غیر موجود موجود کا جز نہیں تو حیوان کا حزیات موجودہ کی ماہیت کا جز نہ ہونا معلوم نہ ہوگا۔

قَالَ الثَّالِثُ الْكَلِيَّاتُ مَتَّسَاوِيَاتٌ اِنْ صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى كُلِّ مَا يَصُدَّقُ عَلَيْهِ الْاُخَرُ

الانسان والناتق و بينهما عموم و خصوص مطلقا ان صدق احد هما على كل ما يصدق عليه الاخر من غير عكس كالحيوان والانسان و بينهما عموم و خصوص من وجه ان صدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر فقط كالحيوان والابيض و متباينان ان لم يصدق شئ منهما على شئ من غير ان يصدق عليه الاخر كالانسان والقرص

ترجمہ:۔ مصنف نے کہا کہ بحث سوم یہ ہے کہ دو کلیات متساوی ہوں گی اگر ان میں سے ہر ایک پر صادق ہو جیسے انسان و ناطق اور ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہوگا اگر ان میں سے ایک دوسرے کے ہر ایک پر صادق ہو عکس کے بغیر جیسے حیوان و ابیض اور متباينان ہوں گی اگر ان دونوں میں سے کوئی دوسری کے کسی پر صادق نہ ہو جیسے انسان و قرص۔

تشریح:۔ لیکن الثالث:۔ آگے چونکہ سبزی حقیقی اور سبزی اضافی کے درمیان اور نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان نسبتوں اور نوع اضافی کے متبادل کو بیان کیا جائے گا اس لئے نسبت کے معنی اور اس کی قسموں کو بیان کیا جاتا ہے کہ نسبت دو چیزوں کے درمیان ربط و تعلق کو کہا جاتا ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں (۱) تساوی (۲) تباین (۳) عموم و خصوص مطلق (۴) عموم و خصوص من وجہ اور وہ نسبت و تعلق چونکہ کبھی بحسب صدق ہوتا ہے اور کبھی بحسب تحقق (۱) صرف مفردات میں ہوتا ہے کیونکہ ان کے اندر تحقق متصور نہیں ہوتا ہے۔ اور دوم صرف تضایا میں ہوتا ہے کیونکہ ان کے اندر صدق متصور نہیں ہوتا ہے کافی شرح السلم للامین و فی شرح مرقاة للعلاۃ عبد الحق الخیر آبادی اس لئے نسبت کی کل اٹھ قسمیں ہو جائیں گی چار بحسب صدق اور چار بحسب تحقق اور وہ یہ ہیں (۱) تساوی فی الصدق (۲) تباین فی الصدق (۳) عموم و خصوص مطلق فی الصدق (۴) عموم و خصوص من وجہ فی الصدق (۵) تساوی فی التحقق (۶) تباین فی التحقق (۷) عموم و خصوص مطلق فی التحقق (۸) عموم و خصوص من وجہ فی التحقق۔ تفصیلات آگے درج ہیں۔

بیانہ متساویان:۔ متساویان یعنی تساوی والی۔ تساوی کی جیسا کہ گذرا دو قسمیں ہیں تساوی فی الصدق۔ تساوی فی التحقق۔ تساوی فی الصدق ان دو کلیوں کے درمیان نسبت کو کہا جاتا



ہے کہ جن میں سے ہر ایک دوسری گلی کے تمام افراد پر صادق آئے جیسے انسان و ناطق کے درمیان تساوی فی الصدق ہے اور تساوی فی التحقق ان دو گلیوں کے درمیان کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ جن میں سے ہر ایک گلی دوسری گلی کے تمام افراد کے ساتھ متحقق یعنی پانی بجائے جیسے طلوع شمس و وجود نہار کے درمیان تساوی فی التحقق ہے۔

واضح ہو کہ متساویان ان دو گلیوں کو کہا جاتا ہے اور تساوی ان دو گلیوں کے درمیان نسبت کو یعنی متساویان نسبت والے اور تساوی نسبت کو کہا جاتا ہے یہی حال متباینان و تباین کے ہے۔ سوال متساویان و متباینان یہاں نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے جب کہ تساوی و تباین نسبت کو بیان کرنا چاہئے کہ یہ مقام نسبت کے بیان کا ہے جس طرح عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجہ نسبت کو بیان کیا گیا ہے۔ جواب الکلیان سے چونکہ مراتب نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے اس لئے اس کے لئے متساویان و متباینان نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے اگرچہ ان سے نسبت یعنی تساوی و تباین مراد ہیں۔ لیکن الکلیان سے نسبت والے کو اس لئے بیان کیا گیا کہ ماقبل میں گلیوں کا ذکر ہے نسبت کا نہیں اس لئے ہر گلیوں کو بیان کیا گیا اگرچہ اس سے مقصود نسبت ہے۔

بشما نہ عموم و خصوص مطلقاً:۔ عموم و خصوص مطلق فی الصدق ان دو گلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک گلی دوسری گلی کے ہر فرد پر صادق آئے لیکن دوسری گلی اس گلی کے ہر فرد پر صادق نہ آئے بلکہ صرف بعض فرد پر صادق آئے جیسے حیوان و انسان میں نسبت عموم و خصوص مطلق ہے اس لئے کہ حیوان، انسان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے لیکن انسان حیوان کے ہر فرد پر نہیں بلکہ اس کے بعض فرد پر صادق آتا ہے اور ان دو گلیوں میں جو گلی دوسری گلی کے ہر فرد پر صادق آتی ہے اس کو عام مطلق اور دوسری کو خاص مطلق کہا جاتا ہے جیسے حیوان و انسان میں حیوان عام مطلق ہے اور انسان خاص مطلق۔ اور عموم و خصوص مطلق فی التحقق ان دو گلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ایک گلی دوسری گلی کے ہر فرد کے ساتھ پانی بجائے لیکن دوسری گلی اس گلی کے ہر فرد کے ساتھ نہ پانی بجائے بلکہ صرف بعض فرد کے ساتھ پانی بجائے جیسے مطابقت و تضمن کے درمیان عموم و خصوص مطلق فی التحقق ہے۔

بشما نہ عموم و خصوص من وجہ:۔ عموم و خصوص من وجہ فی الصدق ان دو گلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک گلی دوسری گلی کے صرف بعض فرد پر صادق آئے جیسے عالم و مافظ میں اور عموم و خصوص من وجہ فی التحقق ان دو گلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک گلی دوسری گلی کے صرف بعض ہی فرد کے ساتھ پانی بجائے جیسے تضمن و التزام کے درمیان عموم و خصوص من وجہ فی التحقق ہے۔

بشما نہ متباینان ان:۔ متباینان یعنی تباین والی۔ تباین کی جیسا کہ گذر ادا و قسمیں میں تباین فی الصدق۔ تباین فی التحقق۔ تباین فی الصدق ان دو گلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ کوئی گلی کسی گلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے انسان و فرس میں تباین فی الصدق ہے اور تباین فی التحقق ان دو گلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ کوئی گلی کسی گلی کے کسی فرد کے ساتھ نہ پانی بجائے جیسے طلوع شمس اور وجود لیل کے درمیان تباین فی التحقق ہے۔

أقول النسب بين الكلين مُعَصَّرَةٌ فِي أَرْبَعَةِ التَّسَاوِي وَالْعُومُ وَالْخُصُوصُ الْمَطْلُوقُ وَالْخُصُوصُ مِنْ وَجْهِهِ وَالتَّبَايُنُ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْكُلَّ إِذَا نُسِبَ إِلَى كُلٍِّ أَخْرَفَ مَا أَنَّ يَصْدُقَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَاحِدٌ أَوْ لَمْ يَصْدُقْ فَإِنَّ لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ شَيْءٌ أَصْلًا فَهُمَا مُتَبَايِنَانِ كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ فَإِنَّهُ لَا يَصْدُقُ الْإِنْسَانُ عَلَى شَيْءٍ مِنْ أَفْرَادِ الْفَرَسِ وَبِالْعَكْسِ وَإِنْ يَصْدُقُ عَلَيْهِ شَيْءٌ فَلَا يَخْلُو مَا أَنَّ يَصْدُقُ كُلُُّ مِنْهُمَا عَلَى كُلٍِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ وَلَا يَصْدُقُ فَإِنْ يَصْدُقُ فَهُمَا مُتَسَاوِيَانِ كَالْإِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ فَإِنَّ كُلَّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ النَّاطِقُ وَبِالْعَكْسِ وَإِنْ لَمْ يَصْدُقْ فَمَا أَنَّ يَصْدُقُ أَحَدُهُمَا عَلَى كُلٍِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ أَوْ لَا يَصْدُقُ فَإِنَّ يَصْدُقُ كَانَ يَنْهَضُ عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مطلقاً وَالصَّادِقُ عَلَى كُلٍِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ أَعْمٌ مطلقاً وَالْآخَرُ خُصٌّ مطلقاً كَالْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانِ فَإِنَّ كُلَّ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ وَلَيْسَ كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانًا وَإِنْ لَمْ يَصْدُقْ كَانَ يَنْهَضُ عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِهِ كُلُُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَعْمٌ مِنَ الْآخَرِ مِنْ وَجْهِهِ أَخْصَصٌ مِنْ وَجْهِهِ



ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ دو کلیوں میں نسبتیں چار ہیں مختصر یہی یعنی تساوی و عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجہ اور تباین میں اس لئے کہ ایک کلی کو جب دوسری کلی کی طرف منسوب کیا جائے تو وہ دونوں یا تو شئی واحد پر صادق ہوں گی یا صادق نہ ہوں گی پس اگر وہ دونوں شئی واحد پر بالکل صادق نہ ہوں تو وہ دونوں متباین ہیں جیسے انسان و فرس کہ انسان، فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے۔ اور فرس انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور اگر وہ دونوں کلیوں کی شئی واحد پر صادق ہوں تو دو حال سے خالی نہیں آیا وہ ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق ہے یا نہیں اگر دونوں صادق ہیں تو وہ دونوں متساویان ہیں جیسے انسان و ناطق کہ جس پر انسان صادق آتا ہے اس پر ناطق بھی صادق آتا ہے اسی طرح اس کا عکس ہے اور اگر صادق نہ ہو تو وہ آیا ان میں سے ایک اس پر صادق ہے جس پر دوسری صادق ہے۔ بغیر عکس کے یا صادق نہیں تو اگر صادق ہے تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہوگا اور جو ہر کوئی اس پر صادق ہو جس پر دوسری صادق ہے وہ اعم مطلق ہوگی اور دوسری انحصار مطلق جیسے انسان و حیوان کہ ہر انسان حیوان ہے لیکن ہر حیوان انسان نہیں اور اگر صادق نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہوگا اور ان میں سے ہر ایک دوسری سے اعم من وجہ اور انحصار من وجہ ہوگی۔

تشریح :- قولہ النسب بلین :- نسب جمع ہے نسبت کی اور جمع چونکہ حکم میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے اس لئے اس کی خبر منحصرۃ واحد مؤنث بیان کی گئی اور فی الرتبة التساوی الخ متعلق ہے منحصرۃ کے ساتھ یعنی دو کلیوں کے درمیان نسبتیں چار قسموں میں مختصر ہیں۔ تساوی و عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجہ و تباین۔

قولہ ذلک لان :- یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ نسبتیں چار ہی قسموں پر مختصر ہیں۔ خلاصہ دلیل کا یہ کہ دو کلیوں میں سے ایک کو اگر دوسری کلی کی طرف منسوب کیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں آیا دونوں شئی واحد پر صادق ہیں یا نہیں اگر وہ دونوں بالکل ہی صادق نہیں تو ان دونوں کلیوں کو متباین کہا جائے گا۔ اور درمیان کی نسبت کو تباین جیسے انسان و گھوڑا میں کوئی بھی کسی پر صادق نہیں آتا ہے کہ انسان نہ گھوڑا کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور نہ گھوڑا انسان کے کسی فرد پر صادق

آتا ہے اور اگر وہ دونوں کسی شئی پر صادق ہوں تو دو حال سے خالی نہیں آیا کسی جانب سے بھی صادق کلی نہیں یا کسی جانب سے صادق کلی ہے اگر دونوں جانب سے صادق کلی ہے تو ان دو کلیوں کا نام متساویان ہے اور درمیان کی نسبت کا نام تساوی ہے۔ جیسے انسان و ناطق میں سے ہر ایک دوسرے کے فرد پر صادق آتا ہے اور اگر ایک جانب سے صادق کلی ہے تو ان دونوں کلیوں کا نام عام و خاص مطلق ہے اور درمیان کی نسبت کا نام عموم و خصوص مطلق ہے چنانچہ حیوان و انسان میں حیوان کا صادق انسان کے ہر فرد پر ہے لیکن انسان کا صادق حیوان کے ہر فرد پر نہیں بلکہ بعض پر ہے اور اگر کسی جانب سے بھی صادق کلی نہیں تو ان دونوں کلیوں کا نام عام و خاص من وجہ اور درمیان کی نسبت کا نام عموم و خصوص من وجہ ہے چنانچہ حیوان و امیض میں کہ گولا پر حیوان بھی صادق آتا ہے اور امیض بھی لیکن ہاتھی پر حیوان صادق آتا ہے امیض نہیں اور ہاتھی کے دانت پر امیض صادق آتا ہے حیوان نہیں۔

قولہ فہما متساویان :- متساویان ماخوذ ہے سوا یعنی برابری سے اور وہ دونوں کلیوں کو جو کہ صدق میں برابر ہیں کہ جن افراد پر ایک کلی صادق آتی ہے ان ہی افراد پر دوسری کلی بھی صادق آتی ہے اس لئے ان کو متساویان کہا جاتا ہے اور درمیان کی نسبت کو تساوی۔ سوال نامہ اور مستقیظ دونوں کی تساوی میں لیکن ان کے جابین میں صدق کلی نہیں ہوتا کیونکہ نام اگر حالت نوم میں ہو تو مستقیظ نہیں ہو سکتا۔ جواب متساویان میں ضروری ہے ہر ایک کلی کا صادق دوسری کلی کے تمام افراد پر ہو لیکن اس سے بلازم نہیں آتا ہے کہ دونوں کلی ایک زمانہ میں صادق آئے لہذا نام جس زمانہ میں صادق ہے اگر اس زمانہ میں مستقیظ صادق نہیں آتا لیکن دوسرے زمانہ میں جب پیدا ہو تو بلاشبہ اس پر مستقیظ صادق آتا ہے۔

قولہ عموم و خصوص مطلقا :- یعنی جن دو کلیوں کے درمیان صرف ایک جانب سے صدق کلی ہو یعنی ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے اور دوسری کلی پہلی کلی کے ہر فرد پر صادق آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے اسی دو کلیوں کو اعم و انحصار مطلق کہا جاتا ہے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جب عموم و خصوص کا لفظ بلا قید بولا جائے تو ذہن کا تبادر اس سے مطلق عام یا مطلق خاص کی طرف



ہوتا ہے اس لئے اس نسبت کو عموم و خصوص مطلق کہا جاتا ہے پس جس کلمی کی طرف سے صدق کلمی ہو اس کو اعم کہا جاتا ہے اور اس کے مقابل کو اخص کہا جاتا ہے چنانچہ مثال مذکور میں حیوان اعم ہے اور انسان اخص اور اعم و اخص کو کبھی عام و خاص بھی کہا جاتا ہے البتہ اعم و اخص میں بہ لحاظ غیر عموم و خصوص متصور ہوتا ہے عام و خاص میں نہیں کہ پہلا دونوں اسم تفضیل ہیں جس میں بہ لحاظ غیر عموم کی زیادتی متصور ہوتی ہے۔

قول ششم عموم و خصوص من وجہ:۔ تقریر سابق سے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ اس میں کسی جانب سے بھی صدق کلمی نہیں ہوتی بلکہ دونوں جانب سے صرف صدق ہوتی ہوتا ہے تو جو کلمی دوسری کلمی کے افراد پر صدق ہو تو صدق ہونے والی کلمی اخص ہوگی جس پر صدق ہو وہ اعم ہوگا کہ وہ اس کلمی کے افراد پر بھی صادق آتی ہے اور دوسری کلمی کے افراد پر بھی اسی طرح اس کا برعکس اسی وجہ سے ان دونوں کلموں کو ایک اعتبار سے اخص اور دوسرے اعتبار سے اعم ہونے کی وجہ سے اعم و اخص من وجہ کہا جاتا ہے اور درمیان کی نسبت کو عموم و خصوص من وجہ کہا جاتا ہے۔

فانما الماصد قاعلی شئی، ولم یصدق احدُهما علی کلِّ ماصدق علیہ الآخران هناك ثلاثُ صوباً احدُهما مجتمعان فیما علی الصدق والثانیة ما یصدق فیہما هذا دون ذاك والثالثة ما یصدق فیہما ذاك دون هذا كالحیوان والابيض فادفعما یصدق قان معاً علی الحيوان الابيض و یصدق الحيوان بدون الابيض علی الحيوان الاسود وبالعکس فی الجماد الابيض فیکون کل واحدٍ منهما شاملاً للآخر وغیرہ فالحيوان شاملٌ للابيض وغير الابيض شاملٌ للحيوان وغير الحيوان فباستبار ان كل واحدٍ منهما شاملٌ للآخر یكون اعم منه وباستبار انه مشمولٌ لک لیکون اخص منه

ترجمہ:۔ کیونکہ جب وہ دونوں کلمیاں ایک شئی پر صادق ہوں اور ان میں سے کوئی ایک

دوسری کے ہر ایک پر صادق نہ آئے تو یہاں میں دوسری ہونگی ایک وہ جس میں دونوں صدق پر جمع ہوں دوم وہ جس میں یہ صادق ہوں کہ وہ سوم وہ جس میں صادق ہو وہ نہ کہ یہ جیسے حیوان و ابیض کہ وہ دونوں ایک ساتھ حیوان ابیض پر صادق ہیں اور حیوان صادق ہے ابیض کے بغیر حیوان اسود پر اور اس کا عکس ہے جماد ابیض میں۔ پس ان میں سے ہر ایک دوسری کو اور اس کے غیر کو شامل ہوگی چنانچہ حیوان شامل ہے ابیض وغیر ابیض کو اور ابیض شامل ہے حیوان وغیر حیوان کو تو اس اعتبار سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو شامل ہے اعم ہوگی اور اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے کے لئے مشمول ہے اخص ہوگی تشریح:۔ قول ششم فانما الماصد ق:۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ اگر دونوں جانب سے کلمی طور پر صادق نہ ہو یعنی ہر ایک کلمی دوسری کلمی کے صرف بعض افراد پر صادق آئے تو ان کے درمیان کی نسبت کو عموم و خصوص من وجہ کہا جاتا ہے خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ جب دونوں کلمی ایک شئی پر صادق ہوں اور ان میں سے کوئی ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق نہ ہو تو اس سے عقلاً تین احتمالات پیدا ہوتے ہیں ایک وہ جس میں دونوں صدق میں جمع ہوں دوم وہ ہے جس میں یہ صادق ہوں نہ کہ وہ یعنی جس فرد پر یہ کلمی صادق ہو اس پر وہ کلمی صادق نہ ہو سوم یہ کہ جس میں وہ صادق ہوں نہ کہ یہ یعنی جس میں وہ کلمی صادق ہو لیکن یہ صادق نہ ہو چنانچہ حیوان و ابیض میں کہ بگولا پر دونوں صادق ہیں اور ہاتھی پر صرف حیوان صادق ہے ابیض نہیں اور ہاتھی دانت پر ابیض صادق ہے لیکن حیوان نہیں لہذا حیوان و ابیض میں سے ہر ایک دوسرے کے اعتبار سے اعم و اخص ہوا۔

فمرجع التباين الى سالتين کلیتین من الطرفین کقولنا لا شئی مما هو انسان فهو فرس ولا شئی مما هو فرس فهو انسان والتساوی الى موجبتین کلیتین کقولنا کل ما هو انسان فهو ناطق وکل ما هو ناطق فهو انسان والعموم المطلق الى موجبة کلیة من احد الطرفین وسالبة جزئية من الطرف الآخر کقولنا کل ما هو انسان فهو حیوان وليس بعض ما هو حیوان فهو انسان والعموم من وجہ الى سالتین جزئین وموجبة جزئية کقولنا بعض ما هو حیوان هو ابیض وليس بعض ما هو حیوان هو ابیض



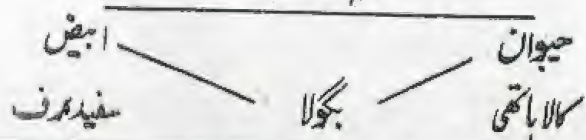
ترجمہ: — پس تباین کا مرجع طرفین سے دو سالبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے ہمارا قول لاشیٰ ہونا انسان  
فہو فرس اور لاشیٰ ہونا فرس فہو انسان اور تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے کل ما  
ہو انسان فہو ناطق اور کل ما ہو ناطق فہو انسان اور عموم مطلق کا مرجع ایک بجانب سے موجبہ کلیہ کی طرف  
ہے اور دوسری جانب سے سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے کل ما ہو انسان فہو حیوان اور لیس بعض ما ہو  
حیوان فہو انسان اور عموم من وجہ کا مرجع دو سالبہ جزئیہ اور ایک موجبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے  
بعض ما ہو حیوان ہو ابیض اور لیس بعض ما ہو حیوان ہو ابیض اور لیس بعض ما ہو ابیض ہو حیوان  
تشریح: — قولہ فہو جمع التباين: — مرجع مصدر یعنی رجوع کرنا ہے نہ کہ اسم مکان  
یعنی مایرجع الیہ اس لئے کہ وہ متعدی بالی ہے اور متعدی بالی اسم مکان نہیں ہوتا کیونکہ اسم مکان  
بجز اسم جامد ہوتا ہے اور اسم جامد کسی شئی کے ذریعہ متعدی نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ متن میں چونکہ نسبت کی چاروں قسموں کی تعریفات گذر چکیں اس لئے اب  
انہی علامتوں کو بیان کیا جاتا ہے کہ تباین کی علامت کیت و کیفیت کے اعتبار سے دو سالبہ کلیہ کی طرف  
رجوع کرنا ہے یعنی جس سے دو قضیہ سالبہ کلیہ پیدا ہوں وہ تباین ہے چنانچہ انسان و فرس سے  
ایک قضیہ سالبہ کلیہ لاشیٰ من الانسان بفرس اور دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ لاشیٰ من الفرس بالانسان  
منعقد ہوتا ہے کیونکہ فرس کا انسان کے کسی فرد پر صادق نہ آنا ایک قضیہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے اور انسان  
کا فرس کے کسی فرد پر صادق نہ آنا دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے اور جہت کے اعتبار سے اس کی علامت  
دو دائرہ مطلقہ کا منعقد ہونا ہے اس لئے کہ تباین ہمیشہ عدم صریح کو مقتضی ہوتا ہے۔

قولہ والتساوی: — اس کا عطف تباین پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع التساوی الی موجبین  
کلیتین یعنی تساوی کی علامت کیت و کیفیت کے اعتبار سے دو موجبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس  
سے دو قضیہ موجبہ کلیہ پیدا ہوں وہ تساوی ہے چنانچہ انسان و ناطق سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ  
کل انسان ناطق اور دوسرا قضیہ موجبہ کلیہ کل ناطق انسان منعقد ہوتا ہے یعنی تساوی دو کلیوں کا اس  
طرح ہونا ہے کہ ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے اور یہ علامت کیت و کیفیت کے اعتبار  
سے ہے لیکن جہت کے اعتبار سے دو مطلقہ عامہ کی طرف رجوع کرنا ہے اور اس علامت کو شارح

نے اس لئے بیان نہیں کیا کہ اس کا بیان جہت کے بیان پر موقوف ہے اور جہت کا بیان ابھی تک  
نہیں گذرا ہے۔

قولہ والعموم مطلق: — اس کا عطف بھی تساوی پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع العموم  
الطلق الی موجبہ کلیہ من احد الطرفين وسالبہ جزئیہ من الطرف الاخر یعنی عموم و خصوص مطلق کی علامت  
کیت و کیفیت کے اعتبار سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے اور دوسرا قضیہ سالبہ  
جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس کا ایک ایسا قضیہ موجبہ کلیہ منعقد ہو کہ جس کا موضوع خاص اور محمول  
عام ہو اور دوسرا ایسا قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہو کہ جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہو چنانچہ  
انسان و حیوان سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ کل انسان حیوان اور دوسرا قضیہ بعض حیوان لیس بالانسان  
منعقد ہوتا ہے کیونکہ حیوان کا انسان کے ہر فرد پر صادق آنا ایک قضیہ موجبہ کلیہ ہوتا ہے اور  
انسان کا حیوان کے بعض فرد پر صادق نہ آنا اور بعض فرد پر صادق آنا دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے  
قولہ والعموم من وجہ: — اس کا عطف بھی تساوی پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع  
العموم والخصوص من وجہ یعنی عموم و خصوص من وجہ کی علامت کیت و کیفیت کے اعتبار سے ایک  
قضیہ موجبہ جزئیہ اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے ایک قضیہ موجبہ  
جزئیہ اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہوں چنانچہ حیوان و ابیض سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ  
بعض حیوان ابیض (بگولا) اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ بعض حیوان لیس بابیض (ہاتھی) اور  
بعض الابیض لیس بحیوان (سفید برف) منعقد ہوتے ہیں کیونکہ ابیض کا حیوان کے بعض فرد پر صادق  
آنا ایک قضیہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے اور ابیض کا حیوان کے بعض فرد پر صادق نہ آنا دوسرا قضیہ  
سالبہ جزئیہ ہوتا ہے اور حیوان کا ابیض کے بعض فرد پر صادق نہ آنا تیسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے  
جیسا کہ نقشہ ذیل میں ہے۔ جہت کے اعتبار سے اس کی علامت ایک قضیہ مطلقہ عامہ اور دو قضیہ  
دائرہ مطلقہ منعقد ہوتے ہیں۔





وَأَمَّا الْعَتَبَةُ السَّبُّ بَيْنَ الْكَلِمَتَيْنِ دُونَ الْمَفْهُومَيْنِ لِأَنَّ الْمَفْهُومَيْنِ أَمَّا كَلِمَاتٍ أَوْ جُزْئِيَّاتٍ  
أَوْ كَلِمَةٌ وَجُزْئِيٌّ وَالنَّبُّ الْأَدْرَجُ لَا يَتَحَقَّقُ فِي الْقِسْمَيْنِ الْخَيْرَيْنِ أَمَّا الْجُزْئِيَّاتُ فَلَا ذَهَبَ لَهَا لِيَكُونَ  
الْمُتَبَايِنَتَيْنِ وَأَمَّا الْجُزْئِيَّ وَالْكَلِمَةُ فَلَا أَنَّ الْجُزْئِيَّ إِن كَانَ جُزْئِيًّا لَكَ الْكَلِمَةُ يَكُونُ أَخْصَصُ مِنْهُ  
وَأَن لَّمْ يَكُنْ جُزْئِيًّا لَهٗ يَكُونُ مَبَايِنًا لَهُ

ترجمہ :- اور نسبتوں کا اعتبار دو کلیوں میں کیا گیا کہ دو مفہوموں میں کیونکہ دونوں  
مفہوم آبادوں کی ہوں گے یا جزئی یا ایک کلی ہوگا اور ایک جزئی اور چاروں نسبتیں اخیر دونوں  
قسموں میں متحقق نہ ہوں گی لیکن دو جزئی میں اسلئے کہ وہ دونوں صرف متباین ہوتی ہیں۔ اور لیکن  
جزئی و کلی میں اس لئے کہ وہ جزئی اگر اس کلی کے لئے جزئی ہو تو وہ اس سے اخص مطلق ہوگی اور اگر اس  
کے لئے جزئی نہ ہو تو اس کیلئے متباین ہوگی۔

تشریح :- قول آخر واذا عتبرت :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ان چاروں نسبتوں  
کا اعتبار صرف دو کلیوں میں کیا گیا دو مطلق مفہوموں میں کیوں نہیں؟ جواب کا حاصل یہ کہ دو مفہوم  
یا دو دونوں کی ہوں گے یا دو دونوں جزئی یا ایک کلی اور ایک جزئی۔ ان میں سے صرف پہلی صورت  
میں چاروں نسبتوں کا اعتبار ہو سکتا ہے۔ اخیر دونوں صورتوں میں نہیں لیکن دوسری صورت  
یعنی دونوں کے جزئی ہونے میں اس لئے نہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے متباین ہوں گے یا متحد  
اگر دونوں متباین ہیں تو دونوں کے درمیان صرف متباین کی نسبت ہوگی اور اگر متحد ہیں تو  
تین حال سے خالی نہیں آیا متحد باعتبار ذات و معنی ہیں۔ جیسے زید و زید میں یا متحد باعتبار ذات  
جیسے انسان و بشر میں یا متحد باعتبار مصداق جیسے انسان و مطلق میں تو اگر متحد باعتبار مصداق ہیں  
تو دونوں کے درمیان صرف تساوی کی نسبت ہوگی اور اگر متحد باعتبار معنی ہیں تو اس وقت  
حقیقتہً دو نہیں بلکہ ایک ہوگا اسی طرح اگر متحد باعتبار ذات و معنی ہیں تو صرف ایک ہوگا اس  
لئے کہ نسبت کے لئے تعدد ضروری ہے اور تعدد کیلئے متغایرت ضروری ہوتی ہے اور اتحاد میں  
متغایرت نہیں اور اخیر صورت یعنی ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان اس لئے کہ جزئی آیا اس

کلی کا فرد ہے یا نہیں اگر فرد نہیں تو دونوں کے درمیان صرف متباین کی نسبت ہوگا اگر فرد ہے  
تو کلی عام ہوگی اور جزئی خاص لہذا دونوں کے درمیان صرف عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی  
باقی دوسری نسبتیں نہ ہوں گی اس لئے تقسیم میں صرف کلیوں کا اعتبار کیا گیا مطلق مفہوموں کا نہیں۔

قَالَ وَنَقِضُهَا الْمَسَاوِيَيْنِ مَتَا وَايَانَ وَالْأَصْدَقَ أَحَدُهُمَا عَلَى بَعْضٍ مَا كَذَبَ عَلَيْهِ الْآخَرُ  
فَيَصْدَقُ أَحَدُهُمَا الْمَسَاوِيَيْنِ عَلَى مَا كَذَبَ عَلَيْهِ الْآخَرُ وَهُوَ مُحَالٌ وَنَقِضُ الْأَعْمَ مِنْ شَيْءٍ  
مُطْلَقًا أَخْصَصُ مِنْ نَقِضِ الْأَخْصِ مُطْلَقًا يَصْدَقُ لِنَقِضِ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدَقُ عَلَيْهِ نَقِضُ  
الْأَعْمِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّهُ لَوْلَا ذَلِكَ لَصَدَقَ عَيْنُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مَا يَصْدَقُ  
عَلَيْهِ نَقِضُ الْأَخْصِ وَذَلِكَ مُتَنَازِعٌ لِمَصْدَقِ الْأَخْصِ بِدُونَ الْأَعْمِ وَأَنَّهُ مُحَالٌ وَأَمَّا الثَّانِي  
فَلِأَنَّهُ لَوْلَا ذَلِكَ لَصَدَقَ نَقِضُ الْأَعْمِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدَقُ عَلَيْهِ نَقِضُ الْأَخْصِ وَذَلِكَ  
مُتَنَازِعٌ لِمَصْدَقِ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ الْأَعْمِ وَهُوَ مُحَالٌ وَالْأَعْمُ مِنْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهِ لَيْسَ  
بَيْنَ نَقِضِهِمَا عُمُومٌ أَمَّا لِيَتَحَقَّقَ مَثَلُ هَذِهِ الْعُمُومِ وَبَيْنَ عَيْنِ الْأَعْمِ مُطْلَقًا وَنَقِضُ  
الْأَخْصِ مَعَ التَّبَايُنِ الْكَلِمَةُ بَيْنَ نَقِضِ الْأَعْمِ مُطْلَقًا وَعَيْنِ الْأَخْصِ وَنَقِضُ التَّبَايُنِ  
مُتَبَايِنَاتٍ تَبَايُنًا جُزْئِيًّا لِأَنَّهُمَا لَمْ يَصِدْ قَامِعًا أَصْلًا عَلَى الشَّيْءِ كَالْأَوْجُودِ  
وَلَا أَعْدَمٍ كَانَتْ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كَلِمَةٌ وَأَنَّ صَدَقَ قَامِعًا كَاللَّاتِبَانِ وَالْأَقْرَبِ كَانَتْ بَيْنَهُمَا  
تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ صَدَقَ أَحَدُ الْمُتَبَايِنِينَ مَعَ نَقِضِ الْآخَرِ فَقَطَّ قَالِبًا بَيْنَ الْجُزْئِيَّ  
لَا تَزَمُّ جُزْئِيًّا

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ متساویین کی نقیض متساویین ہیں ورنہ صادق آئے گا ان  
میں سے ایک بعض ان افراد پر جن پر دوسرا کاذب ہے پس صادق آئے گا متساویین میں سے  
ایک اس پر جس پر دوسرا کاذب ہے اور وہ محال ہے اور اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق ہے نقیض اخص  
سے بوجہ صادق اخص کے ہر اس فرد پر جس پر اعم کی نقیض صادق آئے اس کے عکس



کے بغیر لیکن اول تو اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو صادق آئے گا اخص کا عین ان بعض افراد پر جن پر اعم کی نقیض صادق ہے اور یہ اعم کے بغیر اخص کے صادق کو مستلزم ہے اور وہ محال ہے لیکن دوم تو اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو اعم کی نقیض تمام ان افراد پر صادق آئے گی جن پر اخص کی نقیض صادق ہے اور یہ اعم کے کل افراد پر جو محال ہے اور اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے بوجہ متحقق ہونے اس قسم کے عموم کے اعم مطلق کے عین اور اخص کی نقیض کے درمیان باوجودیکہ اعم مطلق اور عین اخص کی نقیض کے درمیان تباین کلی ہے اور متباینین کی نقیضیں متباینین ہوتی ہیں تباین جزئی اس لئے کہ اگر وہ دونوں ایک ساتھ ایک شے پر صادق نہ آئیں جیسے لا وجود و لا عدم تو ان دونوں کے درمیان تباین کلی ہوگا اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ صادق آئیں جیسے لا انسان و لا فرس تو ان کے درمیان تباین جزئی ہوگا بوجہ ضروری ہونے احد المتباینین کے صادق کے صرف نقیض آخر کے ساتھ پس تباین جزئی یقیناً لازم ہے۔

تشریح: — لیما نہ ونقیض المتساویین: یہ گویا جواب ہے اس سوال کا کہ یہ تو معلوم ہو گیا کہ دو عینوں کے درمیان نسبت کی چار قسمیں ہیں لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان یہ نسبتیں ہیں یا نہیں۔ جواب اس کا اس عبارت سے یہ دیا گیا کہ وہ چاروں نسبتیں نقیضوں میں بھی ہیں کیونکہ تساوی کی نقیض بھی تساوی ہوتی ہے اور عموم و خصوص مطلق کی نقیض عموم و خصوص مطلق ہوتی ہے لیکن اعم کی نقیض اخص اور اخص کی نقیض اعم ہوگی۔ اور تباین و عموم و خصوص من وجہ دونوں کی نقیض تباین جزئی ہوتی ہے تفصیلات آگے درج ہیں۔

واضح ہو کہ دو عینوں سے مراد وہ دو کلی ہیں جن کے مفہوم ابتداً ملحوظ ہوں اور ان میں کسی کلی کی نقیض ہونے کا اعتبار نہ کیا گیا ہو خواہ دونوں مفہوم وجودی ہوں یا عدنی۔ وجودی جیسے انسان و فرس اور عدنی جیسے لا انسان و لا فرس لہذا وجودی کی نقیض لا انسان و لا فرس ہوگی اور عدنی کی نقیض انسان و فرس ہوگی کیونکہ نقیض سے مراد رفع شے ہے نہ کہ وہ جو مناطہ کی اصطلاح ہے کہ تناقض دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ ہر ایک کا صادق دوسرے

کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صادق کو متناقض ہو لہذا جن دو قضیوں میں تناقض ہو ان میں سے ہر ایک قضیہ کو دوسرے قضیہ کی نقیض کہلاتا ہے۔

لیما نہ تبایناً جزئياً: تباین جزئی کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آئے کو اور فی الجملہ سے مراد عام ہے کہ کلیتہً ہو یا جزئیتہً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے چنانچہ مومن و کافر میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور جزئیتہً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق آئے اور بعض پر نہ آئے۔ چنانچہ انسان و امیض میں سے ہر ایک ہاتھی پر صادق نہیں آتا ہے اور گورے انسان پر صادق آتا ہے۔ لہذا دو کلیوں میں سے ہر ایک اگر دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے تو ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی اور اگر ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق نہ آئے اور بعض پر آئے تو ان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہوگی لہذا تباین جزئی کے دو فرد ہونے ایک عموم من وجہ اور دو سر تباین کلی۔

أقول لما فرغ من بيان النسب الأربع بين العينين شرع في بيان النسب بين النقيضين فنقيضا المتساويين متساويان أي يصدق كل واحد من نقیض المتساويين على كل ما يصدق عليه نقیض الآخر والا لكان أحد النقيضين على ما يصدق عليه نقیض الآخر لكن ما يصدق عليه أحد النقيضين يصدق عليه عينه والآخر نقیضان فيصدق عين أحدهما المتساويين على بعض ما يصدق عليه نقیض الآخر وهو يستلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر وهذا خلف مثلاً يجب أن يصدق كل لا انسان لا ناطق وكل لا ناطق لا انسان والا لكان بعض الانسان ليس بلا ناطق فيكون بعض الانسان ناطقاً وبعض الناطق لا انساناً وهو محال

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مصنف جب دو عینوں کے درمیان نسب الرباعہ کے بیان سے



فارغ ہو چکے تو اب نقیضوں کے درمیان نسبتوں کے بیان کو شروع کرنے لگے کہ متساویین کی نقیض متساویین ہوتی ہیں یعنی متساویین میں سے ہر ایک کی نقیض ان تمام افراد پر صادق آتی ہے جن پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے اور نہ احد النقیضین بعض ان افراد پر صادق نہ ہوگی جن پر دوسرے کی نقیض صادق ہے لیکن جس پر احد النقیضین صادق نہ آئے تو اس پر اس کا عین صادق آئے گا ورنہ دونوں نقیضین کا ذب ہو جائیں گی پس احد المتساویین کا عین بعض ان افراد پر صادق آئے گا جن پر دوسرے کی نقیض صادق ہے اور یہ احد المتساویین کے صہق کو مستلزم ہے دوسری کے بغیر خالاکہ یہ مفروض کے خلاف ہے مثلاً کل الانسان لانا طق اور کل لانا طق الانسان کا صادق ہونا ضروری ہے ورنہ البتہ بعض الانسان لیس بلانا طق ہوگا تو بعض الانسان لانا طق ہوگا اور بعض ناطق الانسان ہوگا اور وہ محال ہے۔

تشریح: قولہ لما فرغ: یعنی جب دو عینوں کے اندر نسبتوں کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب انکی نقیضوں کے درمیان نسبتوں کو بیان کیا جاتا ہے کہ متساویان کی نقیض بھی متساویان ہوتی ہے کیونکہ جس فرد پر بھی دو نقیضوں میں سے ایک صادق آئے اس پر دوسری نقیض ضرور صادق آئے گی اس لئے کہ اگر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو دوسری نقیض کے عین کے ساتھ ضرور صادق آئے گی اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ ارتفاع نقیضین کہتے ہیں ایسی دو شئی کے ایک ساتھ مرتفع ہونے کو جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں تو اگر پہلی نقیض دوسری نقیض کے ساتھ صادق نہ آئے تو دوسری نقیض کے عین کے ساتھ ہو کہ اس کی نقیض ہے لاجمالہ صادق آئے گی اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے اور جب ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے۔ تو لاجمالہ دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین کہتے ہیں ایسی دو شئی کے ایک ساتھ جمع ہونے کو جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں لہذا اگر پہلی نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے تو لاجمالہ دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا اور اگر عین کے ساتھ بھی نقیض کی نقیض ہے کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے اور جب دوسری نقیض

کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے تو لازم آئے گا کہ دونوں کے عین کے درمیان تساوی نہ ہو کیونکہ تساوی کے لئے جانین سے تصادق ضروری ہے اور ایک دوسرے کے بغیر صادق آنے سے تصادق منقود ہو جاتا ہے حالانکہ دونوں عین کے درمیان تساوی فرض کی جا چکی ہے لہذا خلاف مفروض لازم آیا قولہ مثلاً یجب: مذکورہ بالا دلیل کو اس عبارت سے مثال کے ذریعہ سمجھایا جاتا ہے کہ مثلاً انسان و ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے تو ان کی نقیض لا انسان و لا ناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی اور جس فرد پر لا انسان صادق آئے گا اس پر لا ناطق بھی صادق آئے گا

مثلاً انسان و ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے تو ان کی نقیض لا انسان و لا ناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی اور جس فرد پر لا انسان صادق آئے گا اس پر لا ناطق بھی صادق آئے گا

انسان ..... گھوڑا ..... لانا طق

صادق آئے اور لانا طق صادق نہ آؤنا

لا محالہ صادق

آئے گا اور اگر ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ لانا طق کی نقیض ناطق ہے لہذا اگر لانا طق کی طرح ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے اور جب ناطق، لا انسان کے ساتھ صادق آئے تو لاجمالہ ناطق، انسان کے بغیر صادق آئے گا اور اگر انسان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ لا انسان کی نقیض انسان ہے تو اگر انسان بھی لا انسان کی طرح لانا طق کے ساتھ صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور وہ محال ہے اور جب ناطق، انسان کے بغیر صادق آئے تو لازم آئے گا کہ دونوں کے درمیان تساوی نہ ہو کیونکہ تساوی کے لئے جانین سے تصادق ضروری ہے اور جب تصادق نہیں تو تساوی بھی نہ ہوگی جب کہ دونوں کے درمیان تساوی فرض کی جا چکی ہے۔ لہذا خلاف مفروض لازم آیا۔

امام رازی کا یہ اعتراض ہے کہ تساوی کی نقیض تساوی نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ مفہومات عامہ مثلاً شئی و ممکن کے درمیان تساوی کی نسبت ہے لیکن ان کی نقیض لاشئی و لا ممکن کے درمیان تساوی کی نسبت نہیں کیونکہ لاشئی و لا ممکن کے افراد ہی نہیں ہوتے کہ تصادق ہو سکے حالانکہ تساوی کے لئے تصادق ضروری ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مفہومات عامہ حکم مذکور تساوی کی نقیض تساوی ہوتی ہے سے مستثنی ہیں ولہذا جو بے آخری فی شرح مرقاة للعلامہ عبدالحق الخیر آبادی وغیرہ من مطولات الفن سوال فن منطق کے قواعد عام ہوتے ہیں اور تخصیص و استثناء عموم کے منافی ہیں۔ جواب

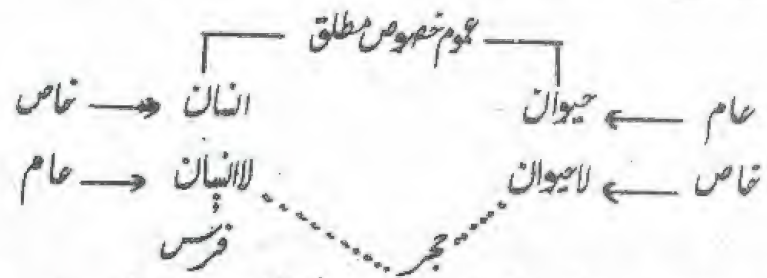


مناطقہ بھی چونکہ بشر ہیں اس لئے وہ قواعد کی تعمیل اپنی طاقت بشری کے مطابق کرتے ہیں لہذا جب بعض مقام میں ان کی طاقت جواب دے دیتی ہے تو مجبور ہو کر تخصیص کرنے لگتے ہیں نیز قواعد کی تعمیل کسی فائدہ معتد بہا کے لئے ہوتی ہے اور مفہومات عامہ سے کوئی فائدہ معتد بہا حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ علوم حکمیہ میں ایسا کوئی قضیہ نہیں دیکھا گیا ہے جس کے موضوع و محمول مفہومات عامہ سے ہوں اور منطق ان ہی علوم حکمیہ کے لئے آئے ہوئے ہے۔

وَقَيْضُ الْأَعْمِ مِنْ شَيْءٍ مُطْلَقًا الْخَصُّ مِنْ قَيْضِ الْأَخْصِ مُطْلَقًا أَيُّ يَصْدُقُ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ وَلَيْسَ كُلُّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ

ترجمہ: — اور شے کے اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہے یعنی اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اعم کی نقیض صادق ہو اور یہ نہیں کہ جس پر اخص کی نقیض صادق ہو اس پر اعم کی نقیض بھی صادق ہو۔

تشریح: — قولہ وَنَقِيضُ الْأَعْمِ: یعنی عام و خاص مطلق کی نقیض عام و خاص مطلق ہے لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہے چنانچہ حیوان و انسان میں حیوان عام ہے اور انسان خاص لیکن جب انکی نقیض لایحیوان و لاانسان لائی جائے تو لایحیوان خاص ہوگا اور لاانسان عام لہذا جس فرد پر لایحیوان صادق آئے گا اس پر لاانسان بھی صادق آئے گا لیکن جس فرد پر لاانسان صادق آئے گا اس پر لایحیوان کا صادق آنا ضروری نہیں اس لئے کہ حجر جس طرح لایحیوان صادق آتا ہے لاانسان بھی لیکن فرس پر لاانسان صادق ہے لایحیوان نہیں کیونکہ فرس لایحیوان نہیں بلکہ حیوان ہے جیسا کہ نقشہ ذیل میں مذکور ہے



حاصل یہ کہ یہاں دو دعویٰ ہیں ایک یہ کہ جس فرد پر عام کی نقیض صادق آئے اس پر خاص کی نقیض کلیۃً صادق آئے گی دوسرا یہ کہ جس فرد پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض کلیۃً صادق نہ آئے گی یعنی عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں جیسا کہ آگے دونوں کی دلیلیں امّا الاول اور امّا الثانی سے بیان کی جاتی ہیں۔

امّا الاول فلا بدّ لو لم يَصْدُقْ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ لَيَصْدُقْ عَيْنُ الْأَخْصِ عَلَى بَعْضِ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ فَيَصْدُقُ الْأَخْصُ بِدُونِ الْأَعْمِ وَهُوَ مُحَالٌ كَمَا تَقُولُ يَصْدُقُ كُلُّ لَاحْيَوَانَ لَا إِنْسَانَ وَإِلَّا كَانَ بَعْضُ اللَّاحْيَوَانَ إِنْسَانًا فَبَعْضُ الْإِنْسَانِ لَا حَيَوَانَ هَذَا خَلْفٌ

ترجمہ: — لیکن اول اس لئے کہ اخص کی نقیض ہر اس پر صادق نہ ہو جس پر اعم کی نقیض صادق ہے تو اخص کا عین اس بعض پر صادق ہوگا جس پر اعم کی نقیض صادق ہے تو اخص، اعم کے بغیر صادق ہوگا اور یہ محال ہے چنانچہ آپ کہیں گے کہ لایحیوان لاانسان صادق ہے ورنہ بعض لایحیوان لاانسان ہوگا لہذا بعض انسان، لایحیوان ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح: — قولہ امّا الاول: — یہ دلیل ہے دعویٰ اول کی کہ جس فرد پر عام کی نقیض صادق آئے اس پر خاص کی نقیض کلیۃً صادق آئے گی کیونکہ اگر اس پر کلیۃً صادق نہ آئے تو اعم کی نقیض لامحالہ عین اخص کیساتھ صادق آئے گی کیونکہ اگر عین اخص کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارفع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اخص کی نقیض عین اخص ہے لہذا اعم کی نقیض اگر عین اخص کے ساتھ بھی صادق نہ آئے جس طرح نقیض اخص



کے ساتھ صادق نہیں آتی ہے) تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا جو محال ہے اور جب اعم کی نقیض عین اخص کے ساتھ صادق آئے تو عین اخص لا محالہ عین اعم کے بغیر صادق آئے گا اس لئے کہ اگر عین اعم کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اعم کی نقیض عین اعم ہے لہذا عین اخص اگر عین اعم کے ساتھ بھی صادق آئے۔ (جس طرح نقیض کے ساتھ صادق آتی ہے) تو نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا جو محال ہے لہذا عین اخص، عین اعم کے بغیر صادق آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ اخص کا کوئی فرد بھی اعم کے بغیر صادق نہیں آتا ہے۔

قولہ ثانی: اس عبارت سے مذکورہ بالا دلیل کو مثال کے ذریعہ یہ سمجھایا گیا ہے کہ مثلاً انسان و حیوان میں انسان اخص اور حیوان اعم ہے اور اعم کی نقیض یعنی لا حیوان اخص اور اخص کی نقیض لا انسان اعم ہے لہذا لا حیوان جس فرد پر صادق آئے گا اس پر لا انسان بھی صادق آئے گا اس لئے کہ اگر لا انسان صادق نہ آئے تو انسان لا حیوان کے ساتھ لا محالہ صادق آئے گا کیونکہ انسان بھی اگر صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اس لئے کہ لا انسان کی نقیض انسان ہے لہذا لا حیوان اگر لا انسان کے ساتھ صادق نہ آئے تو انسان کے ساتھ لا محالہ صادق آئے گا اس لئے کہ اگر انسان کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا جو محال ہے اور جب لا حیوان، انسان کے ساتھ صادق آئے گا تو انسان لا محالہ حیوان کے بغیر صادق آئے گا اس لئے کہ اگر حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ لا حیوان کی نقیض حیوان ہے تو اگر انسان (لا حیوان کی طرح) حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا جو محال ہے لہذا انسان، حیوان کے بغیر صادق آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ انسان کا کوئی فرد بھی حیوان کے بغیر صادق نہیں آتا ہے۔

أَمَّا الثَّانِي فَلَا تَلْزَمُ لِمَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ لِمَا يَصْدُقُ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ فَيَصْدُقُ حِينَ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ الْأَعْمِ تَعْلَسُ النَقِيضَيْنِ وَهُوَ مُحَالٌ فَلَيْسَ كُلُّ لَانِسَانٍ لَاحْيَوَانًا وَلَا لَكُلِّ لَانِسَانٍ لَاحْيَوَانًا وَيَعْلَسُ إِلَى كُلِّ حَيَوَانٍ نِسَانٌ أَوْ نَقُولُ أَيْضًا قَدْ ثَبَتَ أَنَّ كُلَّ نَقِيضِ الْأَعْمِ نَقِيضُ الْأَخْصِ فَلَوْ

كَانَ كُلُّ نَقِيضِ الْأَخْصِ نَقِيضُ الْأَعْمِ لَكَانَ النَقِيضَانِ مَتَسَاوَيْنَيْنِ فَيَكُونُ الْعَيْنَانِ مَتَسَاوَيْنَيْنِ هَذَا خَلْفٌ

ترجمہ: اور لیکن امر ثانی تو اس لئے کہ اگر صادق نہ ہو ہمارا قول یس کل ما صدق علیہ نقیض الاخص یصدق علیہ نقیض الاعم تو اعم کی نقیض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اخص کی نقیض صادق آئے پس اخص کا عین عکس نقیض کے طور پر کل اعم پر صادق آئے گا اور وہ محال ہے لہذا ہر انسان لا حیوان نہیں اور نہ ہر انسان، لا حیوان ہوگا جو کل حیوان انسان کی طرف منعکس ہوگا۔ ہم یوں بھی کہیں گے یہ بات ثابت ہے کہ ہر اعم کی نقیض اخص کی نقیض ہے اب اگر ہر اخص کی نقیض اعم کی نقیض ہو جائے تو دونوں نقیضین متساوی ہونگی پس دونوں عین بھی متساوی ہوں گی یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح: قولہ اما الثانی: یہ دلیل ہے دعویٰ دوم کی کہ جس فرد پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض بھی کلیتہً صادق نہ آئے گی خلاصہ یہ کہ اس فرد پر اگر عام کی نقیض بھی کلیتہً صادق آئے تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو عین اعم پر عین اخص کا کلیتہً صادق آنا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے کیونکہ ہر قضیہ کے لئے عکس نقیض لازم ہوتا ہے چنانچہ ہر انسان، لا حیوان نہیں مثلاً فرس لا انسان ہے لیکن لا حیوان نہیں اور اگر ہر انسان لا حیوان ہو جائے تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو لازم آئے گا کہ ہر حیوان، انسان ہو جائے یعنی کل لا انسان لا حیوان صادق نہیں کیونکہ اگر وہ صادق ہو تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو یوں کہا جائے گا کہ کل حیوان انسان۔ ظاہر ہے وہ مراحہ باطل ہے کیونکہ ہمارا حیوان ہے لیکن انسان نہیں۔

قولہ بعکس النقیض: عکس نقیض کا ایک معنی حکماء متقدمین کا ہے اور دوسرا حکماء متاخرین کا اور یہاں اس کا وہ معنی مراد ہے جس کو حکماء متقدمین نے بیان کیا ہے کہ قضیہ کے دونوں طرف کی نقیض کو صادق و کیف کی بقاء کے ساتھ بدل دینے کو عکس نقیض کہا جاتا ہے۔ اس تقدیر پر موجب کلیہ کا عکس نقیض موجب کلیہ ہوتا ہے اسی وجہ سے کل لا انسان لا حیوان کا عکس نقیض کل حیوان انسان بیان کیا گیا ہے۔



قولہ اول نقول :- دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے لئے تین دلیلیں بیان کی جاتی ہیں جن میں سے پہلی دلیل ماقبل میں گذری دوسری دلیل یہ ہے کہ جس فرد پر اخص کی نفی صادق آئے ضروری نہیں کہ اس پر اعم کی نفی بھی صادق آئے اس لئے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اخص کی نفی پر اس فرد پر صادق آتی ہے جس پر اعم کی نفی صادق آتی ہے تو اگر اعم کی نفی بھی پر اس فرد پر صادق آئے جس پر اخص کی نفی صادق آتی ہے تو دونوں نفیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہو جائیں گی اس لئے کہ تساوی میں بجانبین سے تصادق کلی ہوتا ہے اور وہ یہاں موجود ہے اور جب دونوں نفیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہوں گی تو ان کے عین بھی لائحہ متساوی ہوں گے کیونکہ متساوی کی نفیض بھی متساوی ہوتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ مفروض دونوں عین کا اعم و اخص مطلق ہونا ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اعم کی نفیض اخص کی نفیض ہوتی ہے تو اگر ہر اخص کی نفیض بھی اعم کی نفیض ہو جائے تو دونوں نفیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہو جائیں گی جب کہ یہ گذر چکا ہے کہ متساوی کی نفیض بھی متساوی ہوتی ہے تو دونوں عین کا متساوی ہونا لازم آئے گا جو مفروض کے خلاف ہے۔

أَوَقُولُ الْعَامُّ صَادِقٌ عَلَى بَعْضِ نَقِيضِ الْأَخْصِ تَحْقِيقًا لِلْعُومِ فَلَيْسَ بَعْضُ نَقِيضِ الْأَخْصِ نَقِيضُ الْأَعْمِ بَلْ عَيْنُهُ

ترجمہ :- یا ہم کہیں گے کہ عام صادق ہے اخص کی نفیض کے بعض پر عوم برقرار رکھتے ہوئے پس اخص کی نفیض کا بعض اعم کی نفیض نہ ہوگا بلکہ اس کا عین ہوگا۔

تشریح :- قولہ اول نقول :- دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے لئے یہ تیسری دلیل ہے کہ دو عینوں میں چونکہ عوم و خصوص مطلق کی نسبت مفروض ہے اس لئے عین عام بعض نفیض خاص پر صادق ہے اور بعض نفیض خاص نفیض عام نہ ہوگی بلکہ عین عام ہوگی چنانچہ کل انسان حیوان میں نسبت عوم و خصوص مطلق کی ہے اس لئے بعض انسان حیوان میں عین عام یعنی حیوان بعض نفیض خاص مثلاً فرس پر صادق ہوگی لہذا بعض نفیض خاص مثلاً فرس نفیض عام یعنی لایحوان نہ ہوگی بلکہ

عین عام یعنی حیوان ہوگی کیونکہ فرس افراد حیوان کا ایک فرد ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ لَصَدَقَ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدَقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ تَسَامُحٌ لَجَعْلِ الدَّعْوَى جُزْءًا مِنَ الدَّلِيلِ وَهُوَ مُصَادِقٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ

ترجمہ :- اور مصنف کے قول لَصَدَقَ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدَقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ تَسَامُحٌ ہے دعویٰ کو جزو دلیل بنانے کی بناء پر جو مصادرہ علی المطلوب ہے۔ تشریح :- قولہ وفی قولہ :- شارح نے مصنف کے قول لَصَدَقَ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدَقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ تَسَامُحٌ ہے کہ ان کے اس قول میں تسامح ہے کیونکہ دعویٰ کو یہاں دلیل کا جزو بنایا گیا ہے کیونکہ دلیل میں یہ کہا گیا ہے کہ خاص کی نفیض عام کی نفیض برکتہ صادق آتی ہے جب کہ دعویٰ بھی یہی ہے کہ خاص کی نفیض عام کی نفیض سے عام ہوتی ہے اور دعویٰ چونکہ دلیل پر موقوف ہوتا ہے اس لئے دلیل دعویٰ پر موقوف ہوئی اسی کو مصادرہ علی المطلوب کہا جاتا ہے۔

سوال مصادرہ خطا کو کہا جاتا ہے اس کو تسامح سے کیوں تعبیر کیا گیا؟ جواب تسامح کہتے ہیں عبارت میں عدم احتیاط کو اور عدم احتیاط اگرچہ خطا نہیں لیکن کبھی مضی الی الخطا ہوتا ہے اور کبھی مضی الی خلاف اولیٰ۔ اس امر کو تسامح سے تعبیر کرنے میں سوا ادب سے احتراز مقصود ہے

وَالْأَمْرَانِ اللَّذَانِ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ لَيْسَ بَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا عُمُومٌ أَصْلًا أَيْ لَا مُطْلَقًا وَلَا مِنْ وَجْهِ لِأَنَّ هَذَا الْعُمُومُ أَيْ الْعُمُومُ مِنْ وَجْهِ تَحَقُّقٍ بَيْنَ عَيْنِ الْأَعْمِ مُطْلَقًا وَنَقِيضِ الْأَخْصِ وَلَيْسَ بَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا عُمُومٌ لَا مُطْلَقًا وَلَا مِنْ وَجْهِ أَمَّا تَحَقُّقُ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ بَيْنَهُمَا فَلَا ذِمَّةَ لِتَصَادُقِ قَائِمٍ فِي الْأَخْصِ آخِرُ وَيَصْدَقُ الْأَعْمُ بِدُونِ نَقِيضِ الْآخِرِ فِي ذَلِكَ الْأَخْصِ وَبِالْعَكْسِ فِي نَقِيضِ الْأَعْمِ كَالْحَيَوَانَ وَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِي الْفَرَسِ وَالْحَيَوَانَ يَصْدَقُ بِدُونِ الْإِنْسَانِ

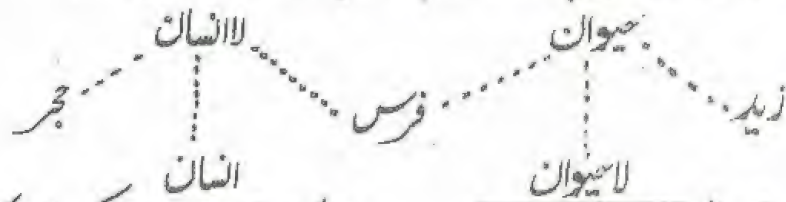


فِي الْإِنْسَانِ وَالْإِنْسَانُ بَدْوٍ الْحَيَوَانِ فِي الْحِجَادِ وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ بَيْنَ تَقْيِصِهِمَا عُمُومٌ أَمَلًا  
فَلْتَبَيَّنِ الْكَلِمَةُ بَيْنَ تَقْيِصِ الْأَعْمَرِ وَعَيْنِ الْأَخْصِ لِمَتَنَاعِ مَصْدُقِهِمَا عَلَى شَيْءٍ فَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا  
عُمُومٌ أَمَلًا

ترجمہ: ————— اولان دونوں امور کے درمیان عموم من وجہ ہے، ان کی تقيضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا یعنی نہ عموم مطلقاً ہوتا ہے اور نہ عموم من وجہ کیونکہ یہ عموم یعنی عموم من وجہ متحقق ہے عین اعم مطلق اور تقيض اخص کے درمیان اور ان کی تقيضوں کے درمیان نہ عموم مطلق ہے اور نہ عموم من وجہ لیکن ان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کا متحقق ہونا تو اس لئے ہے کہ وہ دونوں اخص آخر میں صادق ہیں اور اعم صادق ہے تقيض آخر کے بغیر اس اخص میں اور اس کا عکس ہے تقيض اعم میں جیسے حیوان اور لا انسان کہ وہ دونوں فرس میں جمع ہیں اور حیوان صادق ہے لا انسان کے بغیر انسان میں اور لا انسان صادق ہے حیوان کے بغیر جماد میں اور لیکن یہ بات کہ ان کی تقيضوں میں بالکل عموم نہیں تو اس لئے ہے کہ تباین کلی ہے تقيض اعم اور عین اخص میں جو یہ متشعب ہونے ان کے صدق کے شئی واحد پر لیکن ان کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا ہے۔

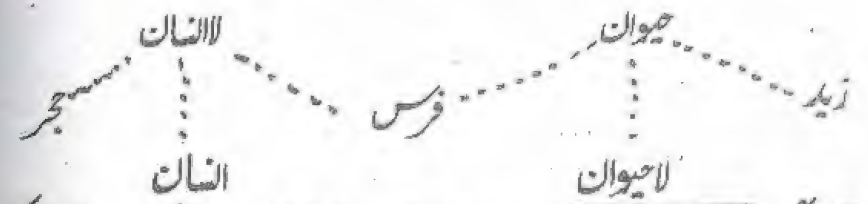
تشریح: ————— قولہ والامران: یعنی وہ دو کلی کہ جن کے درمیان من وجہ کی نسبت ہے ان کی تقيضوں کے درمیان نسبت عموم قطعاً لزومی طور پر نہیں ہوتی البتہ کبھی عموم من وجہ کی نسبت ہو سکتی ہے اور کبھی تباین کلی کی۔ اول جیسے نقشہ ذیل میں حیوان و ابیض کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی تقيضوں کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ حجر اسود پر لا حیوان و لا ابیض دونوں صادق ہیں اور حجر ابیض پر لا حیوان صادق ہے لا ابیض نہیں کیونکہ حجر ابیض، ابیض ہے لا ابیض نہیں اور کوپر لا ابیض صادق ہے لا حیوان نہیں کیونکہ کوپر حیوان ہے لا حیوان نہیں لیکن دوم جیسے نقشہ ذیل میں حیوان و لا انسان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ فرس پر حیوان اور لا انسان دونوں صادق ہیں اور زید پر حیوان صادق ہے

لا انسان نہیں کیونکہ زید انسان ہے لا انسان نہیں اور حجر پر لا انسان صادق ہے حیوان نہیں لیکن ان کو ان کی تقيض لا حیوان اور لا انسان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے کیونکہ انسان جس فرد پر صادق ہے اس پر لا حیوان نہیں بلکہ حیوان صادق آتا ہے اسی طرح لا حیوان جس فرد پر صادق آتا ہے اس پر لا انسان صادق نہیں آتا۔



قولہ لا ان هذا العموم: عموم چونکہ ماقبل میں دو مذکور ہیں ایک عموم مطلق اور دوسرا عموم من وجہ اور عموم من وجہ ان دونوں میں زیادہ قریب ہے اس لئے ہذا اسم اشارہ سے عموم من وجہ مراد لیا گیا۔ اس عبارت سے دعویٰ مذکور کی دلیل دی گئی ہے۔ اس دعویٰ میں دو امر مذکور ہیں ایک یہ کہ عین اعم مطلق اور تقيض اخص کے درمیان نسبت عموم من وجہ کی ہے دوسرا یہ کہ عین اعم مطلق اور تقيض اخص کی تقيضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہے نہ عموم مطلق ہے اور نہ عموم من وجہ۔ امر اول کی دلیل اما تحقق العموم الخ سے اور امر دوم کی دلیل اما انہ لا یكون الخ سے آگے مذکور ہے قولہ اما تحقق العموم۔ دعویٰ مذکور میں امر اول کی یہ دلیل ہے کہ عین اعم مطلق اور تقيض اخص کے درمیان عموم من وجہ اس لئے ہے کہ دونوں اخص آخر میں صادق ہیں اور اعم صادق ہے اس اخص پر تقيض آخر کے بغیر اور اس کا برعکس ہے تقيض اعم میں چنانچہ حیوان و لا انسان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ فرس میں دونوں جمع ہیں اور لا انسان یعنی زید میں حیوان صادق ہے لا انسان نہیں اور جماد یعنی حجر میں لا انسان صادق ہے حیوان نہیں نقشہ ذیل میں دیکھئے۔





قولہ واما انہ لا یكون :- اردو میں عین اعم مطلق اور نقیض اخص کی نقیضوں کے درمیان عموم قطعاً لزومی طور پر نہیں ہوگا کیونکہ ان دونوں کی نقیض یعنی نقیض اعم اور عین اخص کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے اس لئے شے واحد پر دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا محال ہے یعنی لا حیوان نہ افراد النسان پر صادق آئے گا اور نہ النسان افراد لا حیوان پر صادق آئے گا جیسا کہ نقشہ مذکور بالا میں ہے۔

وَأَنشَأُ قِدَّ التَّبَايُنِ بِالْكَلِّ لِأَنَّ التَّبَايُنَ قَدْ يَكُونُ جُزْئِيًّا وَهُوَ صِدْقُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَفْهُومَيْنِ بِلَوْحِ الْأَخْرِ فِي الْجُمْلَةِ فَمِنْ جَعَلَهُ إِلَى سَابِقَتَيْنِ جُزْئِيَّتَيْنِ كَمَا أَنَّ مَوْجَعَ التَّبَايُنِ الْكَلِّيَّ سَابِقَاتِ كَلِّيَّتَانِ

ترجمہ :- اور تباین کو کلی کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا ہے کہ تباین کلی کبھی جزئی ہوتا ہے اور وہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہونا ہے پس اس کا مرجع دو سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے تباین کلی کا مرجع دو سالبہ کلیہ ہیں۔

تشریح :- قولہ واما قید :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تباین کو کلی کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جب کہ تباین کی ایک قسم تباین جزئی بھی ہے۔ جواب یہ کہ تباین کو کلی کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اگر اس کو مطلق رکھا جائے تو مذکورہ دونوں اعموں کی نقیضوں کے درمیان ”عموم بالکل نہ ہونے کا دعویٰ“ ثابت نہ ہوگا کیونکہ تباین جزئی کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں اسی وجہ سے تباین کو کلی کے ساتھ مقید کیا گیا کہ جب تباین کلی ثابت ہو جائے تو عموم کی بالکل نفی ہو جائے گی اور یہ کہنا صحیح ہو جائے گا کہ لیس نہیں نقیضینہما عموم اصلاً

قولہ قد یكون جزئياً :- یعنی تباین جزئی کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنے کو اور فی الجملہ سے مراد عام ہے کہ کلیتہ ہو یا جزئیہ یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے چنانچہ مومن و کافر میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا اور جزئیہ یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے چنانچہ النسان و ابیض میں سے ہر ایک کا لے ہاتھی پر صادق نہیں آتا اور گورے النسان پر صادق آتا ہے۔

قولہ فہم جملہ :- تباین کلی کا مرجع جس طرح دو سالبہ کلیہ ہیں اسی طرح تباین جزئی کا مرجع دو سالبہ جزئیہ ہیں چنانچہ النسان و حجر کے درمیان تباین کلی ہے اس کا ایک قضیہ جس طرح سالبہ کلیہ یعنی لاشی من النسان حجر اور دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ یعنی لاشی من الحجر بالنسان ہیں اسی طرح النسان و ابیض کے درمیان تباین جزئی ہے اس کا ایک قضیہ سالبہ جزئیہ یعنی بعض النسان لیس بابیض جیسے حبشی اور دوسرا قضیہ سالبہ جزئیہ بعض الابيض لیس بالنسان جیسے سفید برف ہیں۔

والتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ إِذَا مَعْمُومٌ مِنْ وَجْهِ تَبَايُنٍ كَلِّيٍّ لِأَنَّ الْمَفْهُومَيْنِ إِذَا لَمْ يَتَصَادَقَا فِي بَعْضِ صُورَةٍ فَإِنَّ لَمْ يَتَصَادَقَا فِي صُورَةٍ أَصْلًا فَهُوَ التَّبَايُنُ الْكَلِّيُّ وَالْإِلَّا فَالْعُومُ مِنْ وَجْهِ فَلَمَّا صَدَقَ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ عَلَى الْعُومِ مِنْ وَجْهِ وَعَلَى التَّبَايُنِ الْكَلِّيِّ لَا يَلْزَمُ مِنْ تَحْقِيقِ التَّبَايُنِ الْجُزْئِيِّ أَنَّهُ لَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ أَصْلًا

ترجمہ :- اور تباین جزئی آیا عموم من وجہ ہے یا تباین کلی کیونکہ دو مفہوم جب صادق نہ ہوں بعض صورتوں میں یا تو وہ کسی صورت میں بھی صادق نہ ہوں گے پس وہ تباین کلی ہے ورنہ پس عموم من وجہ ہے تو جب تباین کلی، عموم من وجہ اور تباین کلی پر صادق ہے تو تباین جزئی کے تحقق سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کے درمیان بالکل عموم نہ ہو۔

تشریح :- قولہ والتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ :- یہ تفصیل ہے تباین جزئی کے معنی صریحاً واحد الخ کی



جو ماقبل میں گذرا۔ کیونکہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہونا نام  
ہے کہ وہ دونوں مفہوم شئی واحد پر بالکل ہی صادق نہیں یا کچھ صادق ہیں بقدر اول تباہی کلی ہے  
اور بقدر دوم عموم من وجہ۔

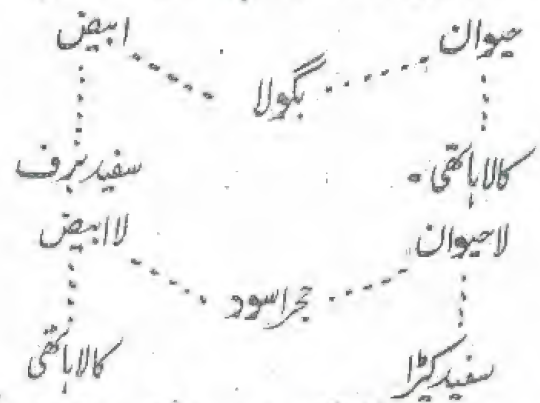
قولہ فلما صدق: یہ خلاصہ ہے دلیل مذکور کا کہ تباہی کلی کے بجائے اگر تباہی جزئی  
کہا جائے تو اس کے تحقق سے "عموم نہ ہونے" کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا کیونکہ تباہی جزئی کی ایک قسم عموم من  
وجہ بھی ہے جس میں دو کلیوں کے درمیان تصادق ہوتا ہے

فَأَن قُلْتَ الْحُكْمُ بَيِّنٌ الْحُكْمُ مِنْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهِ لَيْسَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ أَصْلًا بَاطِلٌ لِأَنَّ  
الْحَيَوَانَ أَعْمٌ مِنَ الْأَبْيَضِ مِنْ وَجْهِ وَبَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ فَقَوْلُكَ الْمُرَادُ مِنْهُ أَنَّ  
لَيْسَ يَلِيزُ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ قَيْنِدَ فَعَلِ الْأَشْكَالُ أَوْ نَقُولُ لَوْ قَالَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا  
عُمُومٌ لَأَفَادَ الْعُمُومُ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَوْجُودَةَ فِي هَذِهِ الْفَنِّ انْخِصَتْ كَلِيَّاتٌ  
فَإِذَا قَالَ لَيْسَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ أَصْلًا كَانَ رَفْعًا لِإِجَابِ الْكَلِمَةِ وَتَحَقُّقِ الْعُمُومِ فِي  
بَعْضِ الصُّوَرِ لَا يَنَاقِضُ

ترجمہ: پس اگر آپ کہیں کہ یہ حکم کہ اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں  
باطل ہے کیونکہ حیوان، ابیض سے اعم من وجہ ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان عموم من وجہ ہے  
تو ہم کہیں گے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم لازم نہیں آتا تو اشکال ہا تا رہا  
یا ہم کہیں گے کہ اگر مصنف یہ کہتے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم ہے تو وہ تمام صورتوں میں عموم کے ہونے کا  
فائدہ دیتا کیونکہ اس فن کے احکام کلیات ہوتے ہیں اور جب مصنف نے کہا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان  
عموم بالکل نہیں تو وہ رفع ایجاب کلی ہو گیا اور بعض صورتوں میں عموم کا تحقق اس کے منافی نہیں۔

تشریح: قولہ فان قلت: یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ یہ حکم لگانا کہ اعم من وجہ کی  
نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں باطل ہے کیونکہ حیوان و ابیض کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت

ہے کیونکہ گولا میں حیوان و ابیض دونوں صادق ہیں کیونکہ کالا ہاتھی میں حیوان صادق ہے ابیض نہیں  
اور سفید برف پر ابیض صادق ہے حیوان نہیں لیکن ان کی نقیضوں یعنی لاجیوان و لا ابیض کے درمیان  
بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ حجر اسود پر لاجیوان صادق آتا ہے اور لا ابیض بھی لیکن سفید  
پتھر پر لاجیوان صادق آتا ہے لا ابیض نہیں اور کالا ہاتھی پر لا ابیض صادق ہے لاجیوان نہیں نسبت  
ذیل میں دیکھئے۔



قولہ فنقول: جواب اعتراض مذکور کے دو ہیں یہ اس کا پہلا جواب ہے کہ نقیضوں کے درمیان  
عموم نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ عموم لازم نہیں آئیگا یعنی جس طرح دو عینوں کے درمیان ہے اسی طرح انکی نقیضوں  
کے درمیان لازم نہیں آئیگا البتہ عموم بھی ہو سکتا ہے اور کبھی نہیں لہذا نفی یہاں صرف لزوم کی ہے عموم کی نہیں۔  
قولہ اؤ نقول: یہ دوسرا جواب ہے کہ دلیل میں اگر بین نقیضہما عموم کہا جائے تو تمام  
مادوں میں عموم لازم ہوگا کیونکہ اس فن کے احکام کلیات ہوتے ہیں جو عموم کو مستلزم ہیں تو جب لیس  
بین نقیضہما عموم اصلاً کہا جائے تو ایجاب کلی مذکور کا رفع ہو جائیگا۔ اور ظاہر ہے بعض مادے میں  
عموم کا تحقق اس کا منافی نہیں۔

خلاصہ یہ کہ ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان عموم کی نسبت کا دعویٰ موجبہ کلیہ کا دعویٰ ہے  
تو جب اس کا سلب واقع ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا پس وہ سالبہ جزئیہ ہو گیا اور اس کا صدق  
موجبہ جزئیہ کے صدق کے منافی نہیں لہذا لاینا فیہ میں ضمیر منصوب کا مرجع رفع ہوا یعنی لاینا فی  
رفع الایجاب الکلی

نَعْمَ كَمَا تَبَيَّنَ مِمَّا ذَكَرَهُ النَّبِيَّةَ بَيْنَ تَقْيِضِي أَمْرَيْنِ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ بَلْ تَبَيَّنَ عَدَمُ



النسبة بالعموم وهو يصح ذلك

ترجمہ: — ہاں مصنف نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے ایسے دو امور کہ جن کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نسبت بالعموم کا عدم ظاہر ہوتا ہے حالانکہ مصنف بیان نسبت کے درپے ہیں۔

تشریح: — قولہ لعملم یتین:۔ اس عبارت سے مصنف کے قول میں ایک نقص کا اعتراف ہے کہ یہاں پر اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا مقصود ہے۔ اور مصنف نے عموم کی نفی کی ہے جس سے کوئی معین نسبت ثابت نہیں ہوتی میری شریف نے مصنف کی جانب سے یہ معذرت بیان کیا ہے کہ تباین کلی سے مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے جو کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں

فَاعْلَمْ أَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا الْمَبَانِيَةُ الْجُزْئِيَّةُ لِأَنَّ الْعَيْنَيْنِ إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِحَيْثُ يُصَدَّقُ بِلَا وَ  
الْآخَرُ كَانَ النِّقِیْضَانِ أَيْضًا كَذَلِكَ وَلَا نَعْنِي بِالْمَبَانِيَةِ الْجُزْئِيَّةِ إِلَّا هَذَا الْقَدْرَ

ترجمہ: — پس آپ جانیں کہ ان دونوں کے درمیان مبانی جزئیہ کی نسبت ہے کیونکہ جب دو عینوں میں سے ہر ایک بدولت آخر صادق ہے تو دونوں نقیضیں بھی ایسی ہی ہوں گی اور مبانی جزئیہ سے ہماری مراد صرف یہی ہے۔

تشریح: — قولہ فاعلم:۔ اس عبارت سے اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کی جاتی ہے کہ ان کے درمیان نسبت تباین جزئی کی ہے کیونکہ جب دو عینوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق ہوگی اور اسی کو تباین جزئی یا مبانی جزئیہ کہا جاتا ہے۔ سوال ماقبل میں گذرا کہ دو کلیوں کے درمیان مذکورہ چار نسبتیں ہوں گی اور یہاں یہ بیان کیا گیا کہ اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت مبانی جزئیہ کی ہوگی جب کہ یہ ان مذکورہ نسبتوں کے علاوہ ہے جو اب مبانی جزئیہ مذکورہ چاروں

نسبتوں کے علاوہ کوئی مستقل نسبت نہیں بلکہ تباین کلی اور عموم من وجہ میں داخل ہے جیسا کہ گذرا۔

وَنَقِیْضُ التَّبَايُنِ تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ لِأَنَّ هُمَا إِذَا كَانَ يُصَدَّقُ قَامَا عَلَى شَيْءٍ كَالْإِنْسَانِ وَالْأَفْرَسِ  
الصَّادِقِينَ عَلَى الْجَمَادِ أَوْ لَا يُصَدَّقُ كَالْأَوْجُودِ وَالْأَعْدَمِ فَلَا شَيْءٌ مِمَّا يُصَدَّقُ عَلَيْهِ إِلَّا وَجُودٌ  
يُصَدَّقُ عَلَيْهِ إِلَّا عَدَمٌ وَبِالْعَكْسِ وَإِذَا مَا كَانَ يَحْتَقِقُ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيَّ بَيْنَهُمَا إِذَا كَانَ يُصَدَّقُ عَلَى  
شَيْءٍ أَصْلًا كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ فَيَحْتَقِقُ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيَّ بَيْنَهُمَا قَطْعًا وَإِذَا كَانَ يُصَدَّقُ عَلَى شَيْءٍ  
كَأَنَّ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ التَّبَايُنِ يُصَدَّقُ مَعَ نَقِیْضِهِ لِأَخْرِ قِيَصَدَّقُ كُلُّ  
وَاحِدٍ مِنْ نَقِیْضِهِمَا أَبَدًا وَنَقِیْضُ الْآخَرِ فَالتَّبَايُنُ الْجُزْئِيٌّ لَا زَمَّ جُزْمًا

ترجمہ: — اور تباینین کی نقیضیں تباینین ہوتی ہیں تباین جزئی کیونکہ وہ دونوں یا تو ایک ساتھ کسی شے پر صادق ہوں گی جیسے الانسان والا فرس جو دونوں جماد پر صادق ہیں یا دونوں صادق نہ ہوں گی جیسے لا وجود ولا عدم کہ کوئی شے نہیں جس پر لا وجود صادق آئے اس پر لا عدم بھی صادق آئے اور اس کا برعکس اور جو بھی ہو تباین جزئی ان دونوں کے درمیان متحقق ہوگا اس صورت میں جب کہ وہ کسی شے پر صادق ہوں ان میں تباین جزئی ہوگا کیونکہ تباینین میں سے ہر ایک نقیض آخر کے ساتھ صادق ہے تو ان کی نقیضوں میں سے ہر ایک نقیض آخر کے بغیر صادق ہوگا پس تباین جزئی یقیناً لازم ہوگا۔

تشریح: — قولہ ونقیضنا:۔ مذکورہ بالا چاروں نسبتوں میں آخری نسبت تباین ہے ہر ایک کلی کو جو تباین کہا جاتا ہے ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہو ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت کبھی تباین کلی کی ہوتی ہے اور کبھی عموم من وجہ کی لیکن تباین کلی کی جیسے موجود و معدوم کہ ان کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لا موجود ولا معدوم کے درمیان بھی نسبت تباین کلی کی ہے لیکن عموم من وجہ جیسے الانسان و حجر کہ ان کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لا انسان ولا حجر کے درمیان بھی نسبت عموم من وجہ کی ہے کیونکہ فرس پر لا انسان صادق ہے اور لا حجر بھی لیکن حجر اسود پر لا انسان صادق ہے لا حجر نہیں کہ وہ حجر ہے اور



زید پر لاج صادق ہے لا انسان نہیں کیونکہ وہ انسان ہے اور ما قبل میں چونکہ مذکور ہے کہ مابین جزئیہ  
کبھی تباین کلی کے ضمن میں ہوتی ہے اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں اسی وجہ سے کلی طور پر یہ کہہ دیا گیا  
کہ متباینین کی نقیضوں کے درمیان مابینت جزئیہ ہوتی ہے وہ ہر حال میں قائم ہے۔

قولہ لائق کل واحد:۔ یہ علت ہے نقیضوں کے درمیان مابینت جزئیہ ہونے کی کہ  
ان کے درمیان مابینت جزئیہ اس لئے ہوتی ہے کہ متباینین میں سے ہر ایک دوسرے کے نقیض کے  
ساتھ صادق آتا ہے یعنی انسان، لافرس کے ساتھ صادق آتا ہے اور فرس، لا انسان کے ساتھ لہذا لافرس  
بدون لا انسان موجود ہوگا اور لا انسان بدون لافرس موجود ہوگا لہذا نقیضوں میں سے ہر ایک  
بدون آخر موجود ہوگا اسی کو مناسب جزئیہ کہا جاتا ہے۔

وقد ذکر فی المتن ہما لا یحتاج الیہ وترک ما یحتاج الیہ اما الاول فإنت قید فقط بعد قولہ  
ضرورة صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر اذ لا طائل تحته واما الثاني فلان وجب  
ان یقول ضرورة صدق کل واحد من المتباینین مع نقیض الآخر لأن التباين الجزئی بین  
النقیضین صدق کل واحد منہما بدون الآخر لا صدق واحد منہما بدون الآخر وليس  
یلزم من صدق احد الشئین مع نقیض الآخر صدق کل واحد من النقیضین بدون الآخر  
فترک لفظ کل ولا بد منه

ترجمہ:۔ اور متن میں یہاں غیر ضروری چیز کو بیان کیا گیا اور ضروری چیز کو چھوڑ دیا گیا لیکن  
اول تو اس لئے کہ قید فقط مصنف کے قول ضرورة صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر کے بعد زائد ہے  
جس کا کوئی فائدہ نہیں لیکن دوم تو اس لئے کہ مصنف کو یہ کہنا ضروری تھا ضرورة صدق کل واحد من  
المتباینین مع نقیض الآخر کیونکہ تباین جزئی دو نقیضوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کا صادق ہونا ہے دوسرے  
کے بغیر کہ ان میں سے ایک کا صادق ہونا دوسرے کے بغیر اور لازم نہیں آتا دوسری میں سے ایک کے نقیض آخر کیا تھا صادق آنے سے  
نقیضوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا تو مصنف نے لفظ کل کو چھوڑ دیا حالانکہ اس کا ذکر ضروری ہے۔

تشریح:۔ قولہ وقد ذکر:۔ شارح نے مصنف کے قول ضرورة صدق احد المتباینین مع  
نقیض الآخر میں یہ نقص بیان کیا ہے کہ متن میں جو چیز غیر ضروری ہے اس کو بیان کیا گیا ہے اور جو چیز  
ضروری ہے اس کو چھوڑ دیا گیا ہے اور اس لئے کہ یہاں پر لفظ فقط کو بیان کیا گیا ہے جب کہ اس  
کے ذکر سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے اور دوم اس لئے کہ لفظ واحد سے پہلے لفظ کل کا ذکر  
لازم تھا جس کو چھوڑ دیا گیا ہے کیونکہ دوسری میں سے ہر ایک کا نقیض آخر کے ساتھ صادق آنے سے  
نقیضوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا لازم نہیں آتا

وانت تعلم ان الدعوی ثبت بجملة المقدم من القائل بان کل واحد من المتباینین  
یصدق مع نقیض الآخر لا یصدق کل واحد من النقیضین بدون الآخر وهو البیان  
الجزئیة فباقی المقدمات مستدک

ترجمہ:۔ اور آپ جانتے ہیں کہ دعوی صرف اس مقدم سے ثابت ہو جاتا ہے کہ کل  
من المتباینین یصدق مع نقیض الآخر کیونکہ اس وقت نقیضوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر  
صادق آئے گا اور وہ مابینت جزئیہ ہے پس باقی مقدمات بیکار ہیں۔

تشریح:۔ قولہ وانت تعلم:۔ مصنف کو ایک طرح کا یہ مشورہ ہے کہ دعویٰ  
د متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے (اگلا مقدم ضرورة صدق احد المتباینین  
مع نقیض الآخر سے ہی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ وہ معنی کل واحد من المتباینین یصدق مع نقیض  
الآخر ہے۔ لہذا دوسرے مقدمات یعنی ان لم یصدق قاصداً الخ اور ان صدق قاصداً الخ فضول ہیں  
جواب اس کا یہ دیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ دونوں مقدموں کو اس لئے بیان کیا گیا کہ تباین جزئی  
دونوں نقیضوں کے درمیان چونکہ تباین جزئی کی نسبت ہے۔ اور تباین جزئی کی دو صورتیں ہیں  
جیسا کہ گذرا اس لئے ضرورت پڑ گئی ان دونوں صورتوں کو بیان کرنے کی جو مذکورہ دونوں صورتوں  
سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔



قَالَ الرَّابِعُ الْجَزْئِيُّ كَمَا يُقَالُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَذْكُورَةِ الْمُسَمَّى بِالْحَقِيقِيِّ فَكَلَّا لَكَ يُقَالُ عَلَى كُلِّ أَحْصَ تَحْتَ  
الْأَعْمَ وَيُسَمَّى الْجَزْئِيُّ الْإِضَافِيُّ وَهُوَ أَعَدُّ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّ كُلَّ جَزْئِيٍّ حَقِيقِيٍّ مُفَوَّجْزِيٍّ إِضَافِيٍّ  
دُونَ الْعَكْسِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا نَدْرَاجَ كُلِّ شَخْصٍ تَحْتَ الْمَاهِيَّاتِ الْمَعْرُوفَةِ مِنَ الْمُشْتَخَّصَاتِ  
وَأَمَّا الثَّانِي فَلْيَجْزِ الْإِضَافِيُّ كَمَا يُؤْتَى وَامْتِنَاعُ كَوْنِ الْجَزْئِيِّ الْحَقِيقِيِّ كَذَا لَكَ

ترجمہ : — مصنف نے فرمایا چوتھی بحث لفظ جزئی جیسا کہ معنی مذکور پر بولا جاتا ہے جو  
موسوم ہے حقیقی کے ساتھ اسی طرح ہر شخص تحت اعم پر بھی بولا جاتا ہے جو موسوم ہے جزئی اضافی کے ساتھ  
اور وہ اول سے اعم ہے کیونکہ ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہوتا ہے اس کا برعکس نہیں لیکن اول اس  
لئے کہ ہر شخص داخل ہے ان مابینوں کے تحت جو مشخصات سے خالی ہیں اور دوم اس لئے کہ ہر جزئی  
جزئی اضافی کا کلی ہونا اور متمتع ہے جزئی حقیقی کا ایسا ہونا۔

تشریح : — بتائے الرابع الجزئی :۔ جزئی کا ایک معنی جیسا کہ ماقبل میں گذرا کہ وہ مفہوم  
ہے جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہو اور دوسرا اس کا معنی ہے انحصار تحت اعم  
جزئی کو معنی اول کے اعتبار سے جزئی حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی دوم کے اعتبار سے جزئی اضافی اور  
معنی دوم معنی اول سے عام ہے کیونکہ ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہوتا ہے لیکن ہر جزئی اضافی جزئی  
حقیقی نہیں اول اس لئے کہ ہر شخص کسی نہ کسی ماہیت کے تحت ضرور داخل ہوتا ہے اور دوم  
اس لئے کہ جزئی اضافی ممکن ہے کلی ہو لیکن جزئی حقیقی کلی نہیں ہوگی کیونکہ اس کا نفس تصور کثیرین  
پر صادق آنے سے مانع ہوتا ہے۔ جب کہ کلی کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع  
نہیں ہوتا۔

أَقُولُ الْجَزْئِيُّ مُقُولٌ بِالشَّرْكَاءِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَذْكُورَةِ وَيُسَمَّى جُزْئِيًّا حَقِيقِيًّا لِأَنَّ  
جُزْئِيَّةً بِالنَّظَرِ إِلَى حَقِيقَتِهِ الْمَانِعَةِ مِنْ إِشْرَافِهِ وَبِإِشْرَافِهِ الْكُلِّيَّ الْحَقِيقِيَّ وَعَلَى  
كُلِّ أَحْصَ تَحْتَ الْأَعْمَ كَالْإِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ وَيُسَمَّى جُزْئِيًّا إِضَافِيًّا  
لِأَنَّ جُزْئِيَّةً بِالْمُضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَبِإِشْرَافِهِ الْكُلِّيَّ الْإِضَافِيَّ وَهُوَ الْأَعْمُ

## مِنْ شَيْءٍ آخَرَ

ترجمہ : — میں کہتا ہوں کہ لفظ جزئی باعتبار اشتراک معنی مذکور پر بولا جاتا ہے  
اور اس کا نام جزئی حقیقی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کا جزئی ہونا اس کی اس حقیقت کے  
پیش نظر ہے جو شرکت سے مانع ہے اور اس کا مقابل کلی حقیقی ہے اور ہر شخص تحت اعم پر  
بولا جاتا ہے جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے اور اس کا نام جزئی اضافی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس  
کی جزئییت شئی آخر کی طرف انصاف سے ہے اور اس کا مقابل کلی اضافی ہے جو شئی آخر سے علم ہوتا ہے  
تشریح : — قولہ الجزئی مقول :۔ یعنی لفظ جزئی اشتراک لفظی کے طور پر رد و محمول  
پر بولا جاتا ہے ایک معنی مذکور پر جس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال ہو جیسے زید و بکر و  
خالد وغیرہ اور یہ معنی کلی کے مقابل آتا ہے کیونکہ کلی وہ ہے جس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال نہ ہو  
اور دوسرا انحصار تحت اعم یعنی اس انحصار پر جو کسی اعم کے تحت ہو لہذا انسان جزئی ہے کیونکہ وہ حیوان  
کے تحت ہے اور حیوان بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جسم نامی کے تحت ہے اور جسم نامی بھی جزئی ہے  
کیونکہ وہ جسم مطلق کے تحت ہے اسی طرح جسم مطلق بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جوہر کے تحت ہے  
لیکن جوہر جزئی نہیں اس لئے کہ وہ کسی کے تحت نہیں اس لئے وہ معنی کلی کے مقابل نہیں آتا  
کیونکہ وہ بھی کلی کے ساتھ جمع آتا ہے جیسے انسان جزئی ہے اور کلی بھی۔ زید و بکر وغیرہ کی طرف  
نظر کیا جائے تو کلی ہے اور حیوان کے تحت ہونے کا لحاظ کیا جائے تو جزئی ہے  
اور بھی کلی کے ساتھ جمع نہیں آتا جیسے زید انسان کے تحت داخل ہونے کے اعتبار سے  
جزئی ہے لیکن کلی نہیں اس لئے کہ اس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال ہے  
قولہ یسَمٰی جُزْئِيًّا حَقِيقِيًّا :۔ یعنی جزئی کو معنی اول کے اعتبار سے  
حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ حقیقت میں وہی جزئی ہوتا ہے اس لئے کہ اس  
کی حقیقت کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے اور اس کے مقابل کو حقیقی کہا جاتا ہے  
ہے کیونکہ اس کی حقیقت کے فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہونے کی وجہ سے حقیقتہً کلی



کلی ہے۔  
 قولہ سیئ جزئاً اضافياً: یعنی جزئی کو معنی دوم کے اعتبار سے اضافی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا جزئی ہونا غیر یعنی عام کے اعتبار سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شئی ایسی ہو جس سے کوئی عام نہ ہو تو جزئی نہ ہوگا جیسے جوہر کہ اس سے کوئی عام نہیں اس لئے وہ جزئی نہیں اور اس کے مقابل کو کلی اضافی کہا جاتا ہے۔

قولہ وبازائہ الکلی الاضافی: یعنی لفظ کلی بھی لفظ جزئی کی طرح دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک اس مفہوم پر کہ جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو۔ اس اعتبار سے کلی کو کلی حقیقی کہا جاتا ہے۔ اور وہ جزئی حقیقی کے مقابل ہے اور دوسرا اس مفہوم پر بولا جاتا ہے جس کے تحت کوئی شئی نفس الامر میں داخل ہو اس اعتبار سے کلی کو کلی اضافی کہا جاتا ہے اور وہ جزئی اضافی کے مقابل ہے۔ کلی حقیقی اور کلی اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اس لئے کہ جس فرد پر کلی اضافی صادق آتی ہے اس پر کلی حقیقی بھی صادق آتی ہے لیکن جس فرد پر کلی حقیقی صادق آئے ضروری نہیں کہ اس پر کلی اضافی بھی صادق آئے اس لئے کہ کلی حقیقی اس مفہوم پر بھی صادق آتی ہے جس کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی نہ ہو جیسے نقت ذیل میں انسان پر کلی حقیقی و اضافی دونوں صادق ہیں اور کلیات فرضیہ پر کلی حقیقی صادق ہے کلی اضافی نہیں اس لئے کہ کلی اضافی وہ ہے جس کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی ہو اور کلیات فرضیہ کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی نہیں

کلی حقیقی  
 کلیات فرضیہ  
 کلی اضافی  
 انسان

وفي تعريف الجزئي الإضافي نظر لأنّه والكلي الإضافي متضايقان لأن معنى الجزئي الإضافي الخاص  
 ومعنى الكلي الإضافي العام وكما أنّ الخاصّ بالنسبة إلى العام كذلك العام عام  
 بالنسبة إلى الخاص وأحد المتضايقين لا يجوز أن يذكر في تعريف المتضايقات الآخر إلا لكان تعلّق  
 لا معاً واليضالفة كلّها هي للأفراد والتعليل بالأفراد ليس بجائز فلا وإن يقال هو مخصص

ترجمہ: اور جزئی اضافی کی تعریف میں نظر ہے کیونکہ وہ اور کلی اضافی دونوں متضایق ہیں اس لئے کہ جزئی اضافی کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام اور خاص جس طرح بلحاظ عام خاص ہوتا ہے اسی طرح عام بلحاظ خاص عام ہوتا ہے اور دو متضایق میں سے ایک کو جائز نہیں کہ دوسرے متضایق کی تعریف میں بیان کیا جائے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل سے پہلے ہوگا نہ کہ اسکے ساتھ نیز لفظ کل افراد کیلئے ہے اور تعریف افراد کی جائز نہیں اسلئے بہتر ہے صوالاخص من شئی کہا جائے

تشریح: قولہ فی تعریف الجزئی: یعنی جزئی اضافی کی تعریف میں نظراً واقع ہے کیونکہ اس کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام اس لئے کہ جزئی اضافی اس انص کو کہا جاتا ہے جو کسی کے تحت داخل ہو اور کلی اضافی اس اعم کو کہا جاتا ہے جس کے تحت کوئی دوسرا داخل ہو لہذا جزئی اضافی اور خاص اور کلی اضافی اور عام دونوں مترادف ہوئے اور عام و خاص میں چونکہ تضایق ہوتا ہے اس لئے جزئی اضافی و کلی اضافی میں بھی تضایق ہوگا لہذا جزئی اضافی کی تعریف میں لفظ اعم کو بیان کرنے سے متضایق کا ذکر لازم آئے گا جو ممنوع ہے کیونکہ متضایقین کا تعقل ایک ساتھ ہوتا ہے تقدّم و تاخر کے طور پر نہیں۔ اور یہ ثابت ہے کہ تعریف اور اسکے اجزاء کا تصور معرف کے تصور سے پہلے ہوتا ہے لہذا ایک متضایق کی تعریف میں دوسرے متضایق کو بیان کرنا ممنوع ہے ورنہ تقدّم شئی علی نفسہ لازم آئے گا جو باطل ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ مصنف کا مقصود جزئی اضافی کی تعریف نہیں بلکہ اس کے احکام میں سے کسی ایک حکم کو بیان کرنا ہے یہ اور بات ہے کہ اس سے جزئی اضافی کی تعریف بھی مستنبط ہو جاتی ہے۔

قولہ واليضالفة: جزئی اضافی کی تعریف میں یہ دوسری نظراً واقع ہے کہ لفظ کل تعیم افراد پر دلالت کرتا ہے جبکہ تعریف افراد کی نہیں بلکہ باہیت کی ہوتی ہے لہذا بہتر ہے لفظ کل کو حذف کر دیا جائے۔ اور صوالاخص من شئی کہا جائے۔

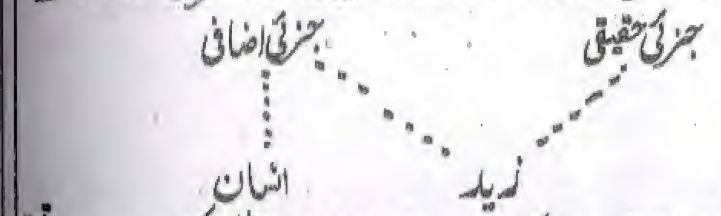
وهوأي الجزئي الإضافي أحد من الجزئي الحقيقي يعني أنّ كلّ جزئي حقيقي جزئي إضافي بدوّن العكس  
 أمّا الأوّل فلأنّ كلّ جزئي حقيقي فهو مندرج تحت ما هيته المعرّاة عن الشخصيات كما إذا  
 جردنا زيداً عن الشخصيات التي بها صار تشخصاً معيناً بقيت الباهية الإنسانية و



ہا اعمدہ فیكون كل جزئي حقيقي مند رجاً تحت اعم فيكون جزئياً اضافياً

ترجمہ: اور وہ یعنی جزئی اضافی اعم ہے جزئی حقیقی سے یعنی ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہے اس کا عکس نہیں لیکن اول تو اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی، اپنی اہمیت کے تحت داخل ہوتی ہے جو شخصیات سے خالی ہے چنانچہ جب ہم زید کو ان شخصیات سے خالی کریں ہنگی وجہ سے زید شخص معین ہوا ہے تو ماہیت انسانیہ باقی رہ جاتی ہے اور وہ اس سے اعم ہے تو ہر جزئی حقیقی اعم کے تحت داخل ہوگی پس وہ جزئی اضافی بھی ہوگی۔

تشریح: قولہ و ہواى الجزئى۔ مصنف کے قول وہو اعم میں صوفیہ مرفوع کا مرجع جزئی اضافی ہے لہذا معنی ہوا کہ جزئی اضافی عام ہے جزئی حقیقی سے یعنی جزئی اضافی عام ہے اور جزئی حقیقی خاص لہذا دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی اس لئے کہ جزئی حقیقی ہو وہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہوگی لیکن جو جزئی اضافی ہو اس کیلئے ضروری نہیں کہ جزئی حقیقی بھی ہو جیسے انسان جزئی اضافی ہے کیونکہ وہ عام ہے یعنی حیوان کے تحت داخل ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہیں پس اس میں دو مادے جمع ہوں گے ایک مادہ اجتماع کا اور دوسرا مادہ افتراق کا چنانچہ نقش ذیل میں زید ہر جزئی حقیقی اور اضافی دونوں صادق ہیں لیکن جزئی حقیقی اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے اور جزئی اضافی اسلئے کہ وہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان پر جزئی اضافی صادق ہے جزئی حقیقی نہیں لیکن جزئی اضافی اس لئے صادق ہے کہ وہ حیوان کے تحت داخل ہے اور جزئی حقیقی اس لئے صادق نہیں کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے



خیال رہے کہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت اس وقت ہوگی جبکہ جزئی حقیقی، جزئی اضافی کا ذاتی یعنی اس کا جز ہر دو نہ دونوں کے درمیان عموم و خصوص

من وجہ کی نسبت ہوگی چنانچہ نقش ذیل میں زید ہر جزئی حقیقی اور جزئی اضافی دونوں صادق ہیں اور واجب تعالیٰ ہر جزئی حقیقی صادق ہے جزئی اضافی نہیں لیکن جزئی حقیقی اس لئے صادق ہے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے لیکن جزئی اضافی اسلئے صادق نہیں کہ وہ کسی کی ذاتی کے تحت داخل نہیں اور انسان پر جزئی اضافی صادق ہے جزئی حقیقی نہیں جیسا کہ گذرا اور جزئی حقیقی و جزئی اضافی کی

نقیض لا جزئی حقیقی ولا جزئی اضافی کے جزئی حقیقی --- زید --- جزئی اضافی درمیان بھی بتقدیر اول عموم و خصوص مطلق واجب تعالیٰ کی نسبت ہے لیکن عام کی نقیض خاص واجب تعالیٰ

اور خاص کی نقیض عام ہوگی لہذا جزئی اضافی جس فرد پر صادق ہوگا اس پر لا جزئی حقیقی بھی صادق ہوگی لیکن جس فرد پر لا جزئی حقیقی صادق آئے اس پر لا جزئی اضافی کا صادق آنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ نقش ذیل میں جو ہر لا جزئی حقیقی ولا جزئی اضافی دونوں صادق ہیں اور انسان پر لا جزئی حقیقی

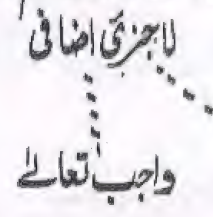
صادق ہے لا جزئی اضافی نہیں خاص --- جزئی حقیقی --- زید --- جزئی اضافی --- عام اور جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کی نقیض

لا جزئی حقیقی اور لا جزئی اضافی کے، عام --- لا جزئی حقیقی درمیان بھی بتقدیر دوم عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے چنانچہ نقش ذیل میں انسان جو ہر لا جزئی حقیقی اور لا جزئی اضافی دونوں صادق ہیں اس لئے کہ انھیں تحت عام نہیں ہے اور انسان پر لا جزئی حقیقی صادق ہے لا جزئی اضافی نہیں اسلئے کہ وہ انھیں تحت اعم یعنی حیوان کے

تحت داخل ہے اور لا جزئی حقیقی لا جزئی اضافی

واجب تعالیٰ پر لا جزئی اضافی صادق ہے لا جزئی حقیقی انسان جو ہر واجب تعالیٰ

نہیں جیسا کہ ظاہر ہے قولہ یعنی ان کل۔ یعنی مصنف کے قول وہو اعم سے دو دعویٰ پیدا ہوتے ہیں





کہ جزئی اضافی جب جزئی حقیقی سے عام ہے تو ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی یہ پہلا دعویٰ ہے اس کا عکس نہیں یعنی ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی نہیں یہ دوسرا دعویٰ ہے دعویٰ اول کی دلیل اما الاول سے دی گئی ہے اور دعویٰ دوم کی دلیل اما الثانی سے اگرچہ تفصیلات ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

قولہ اما الاول :- یہ دلیل ہے دعویٰ اول کی جس کا حاصل یہ کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی اس لئے ہے کہ جزئی حقیقی خاص ہے اور ہر خاص عام کے تحت داخل ہوتا ہے یعنی وہ اس ماہیت کے تحت داخل ہوتا ہے جو شخصیات سے عامی ہو چنانچہ نہ یہ کہ جب ان شخصیات سے عامی کیا جائے جن کی وجہ سے وہ شخص معین ہوں تو صرف ماہیت انسانی باقی رہ جاتی ہے جو عام ہے لہذا جزئی حقیقی جزئی اضافی کے تحت داخل ہوگی:

فقد انقوض بواجب الوجود فإِنَّهُ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ وَيَسْتَنْعُ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَا هِيَ كَلِيَّةٌ وَالْأَفْهَمُ أَنْ  
كَانَ جَزْءً تِلْكَ الْبَاهِيَةِ الْكَلِيَّةِ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا وَاحِدًا كَلِيًّا وَجَزْئِيًّا وَهُوَ مُحَالٌ وَأَنْ كَانَ تِلْكَ  
الْبَاهِيَةِ مَعَ شَيْءٍ آخَرَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبُ الوجود مَعْرُوضًا لِلشَّخْصِ وَهُوَ مُحَالٌ لِمَا تَقَرَّرَ  
فِي فَرْقِ الْحَكْمَةِ أَنَّ شَخْصًا وَاجِبُ الوجود عَيْنٌ

ترجمہ :- اور یہ قول واجب الوجود سے منقوض ہے کہ وہ شخص معین ہے اور اس کے لئے ماہیت کلیہ کا ہونا محال ہے ورنہ اگر وہ محض ماہیت کلیہ ہو تو امر واحد کا کلی و جزئی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ ماہیت شئی آخر کے ساتھ ہو تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود شخص کا معروض ہو اور محال ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا شخص اس کا معین ہوتا ہے۔

تشیخ :- قولہ و هذا منقوض :- یہ نقض حکم مذکور پر وارد ہے کہ ہر جزئی حقیقی کا ماہیت کے تحت میں داخل ہونے کا حکم واجب الوجود سے منقوض ہے کیونکہ ذات واجب الوجود جزئی حقیقی اور شخص معین ہے جس کیلئے ماہیت کلیہ ہونا محال ہے کہ اس کے تحت اس کو داخل کیا جائے ورنہ اگر وہ

صرف یہی ماہیت کلیہ ہو تو امر واحد کا کلی و جزئی دونوں ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ ماہیت کسی دوسری شئی کے ساتھ ہو تو واجب الوجود کو شخص کا معروض ہونا لازم آئے گا جو کہ وہ بھی محال ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا شخص عین ذات ہوتا ہے جبکہ معروض ہونے سے غیریت ہوتی ہے جو اب اس نقض کا متعدد دیا جاسکتا ہے اول یہ کہ واجب الوجود جزئی حقیقی نہیں ہے کیونکہ کلی و جزئی ہونے کا مدار وجود ذہنی پر ہے اور واجب الوجود کا ذہن میں وجود و حصول محال ہے لہذا وہ جزئیات کے ساتھ متصف نہیں ہوگا تو وہ جزئی حقیقی بھی نہ ہوگا مگر یہ جواب بایں طور مسترد ہے کہ جزئی ہونے کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ ذہن میں بالفعل حاصل ہو بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ اگر وہ ذہن میں حاصل ہو تو شرکت کثیرین سے مانع ہوگا اور یہ معنی حصول فی الذہن بالفعل کو مستلزم ہے اور نہ بالذہن قویہ تعریف واجب الوجود پر صادق آئے گی اور واجب الوجود جزئی حقیقی ہوگا۔ دوسرا جواب یہ کہ ہر جزئی حقیقی چونکہ مفہومات کلیہ میں سے کسی نہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہوتی ہے اور کچھ بھی نہیں تو مفہوم شئی کے تحت ضرور داخل ہوتی ہے اس لئے واجب الوجود بھی جزئی حقیقی ہوگا کہ وہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہے لیکن یہ جواب بھی درست نہیں اس لئے کہ واجب تعالیٰ اگر مفہوم عام کے تحت داخل ہے تو ان کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب حدوث کو لازم ہے اور حدوث شان واجب کے خلاف ہے لیکن مرکب ہونا اسلئے لازم آئے گا کہ جو شئی بھی مفہوم عام کے تحت داخل ہو اس کے لئے مفہوم عام مابداً لا اشتراک ہوتا ہے کیونکہ وہ قسم کو شامل ہوتا ہے اور مابداً لا اشتراک کے لئے مابداً لا تیار ضروری ہے لہذا واجب الوجود کیلئے مابداً لا اشتراک اور مابداً لا تیار دونوں ضروری ہیں یہی تیار ہے نیز مفہوم عام کے تحت ہونا مقتضائے ذات کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس کی ذات تمام کائنات سے بلند و ارفع ہے لہذا اس کی ذات پر دلالت کرنے والا لفظ بھی ایسا ہی ہونا چاہئے جو کسی کے تحت داخل نہ ہو۔

أَمَّا الثَّانِي فَلْيَجْوَازِ أَنْ يَكُونَ الْجَزْئِي الْأَضَافِي كَلِيًّا لِأَنَّهُ الْأَخْصُ مِنْ شَيْءٍ وَالْأَخْصُ مِنْ شَيْءٍ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كَلِيًّا  
تَحْتَ كَلِّ آخَرَ خِلَافَ الْجَزْئِي الْحَقِيقِي فَإِنَّهُ يَسْتَنْعُ أَنْ يَكُونَ كَلِيًّا



تسجدہ: — لیکن امر دوم تو اس لئے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا جائز ہے کیونکہ وہ اخص میں شامی ہے اور اخص میں شامی یہ جائز ہے کہ کلی ہو جو کسی دوسری کلی کے تحت ہو بخلاف جزئی حقیقی کہ اس کا کلی ہونا منع ہے۔

تشریح: — قوله اما الثاني۔ یہ دلیل ہے دعویٰ دوم کی جس کا ماحصل یہ کہ ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ممکن ہے جزئی اضافی کلی ہو کیونکہ جزئی اضافی اخص میں شامی کو کہا جاتا ہے اور اخص میں شامی ممکن ہے کلی ہو جو دوسری کلی کے تحت داخل ہو بخلاف جزئی حقیقی کہ وہ کلی نہیں ہو سکتی چنانچہ نقشہ ذیل میں زید جزئی حقیقی اور جزئی اضافی دونوں ہے جزئی حقیقی اس لئے کہ وہ کثیرین پر مشتمل نہیں آتا ہے اور جزئی اضافی اس لئے کہ وہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان جزئی اضافی ہے جزئی حقیقی نہیں کیونکہ وہ حیوان سے اخص اور اس کی تحت داخل ہے



قال الخامس النوع كما يقال على ما ذكرناه ونقول له النوع الحقيقي فكذلك يقال على كل ما هيبة يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولاً اولياً ويسمى النوع الإضافي

تسجدہ: — مصنف نے فرمایا کہ پانچویں بحث یہ ہے کہ نوع کا اطلاق جس طرح ماذکرناہ پر ہوتا ہے اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اسی طرح ہر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہی کے جواب میں قول اولیٰ کے طور پر جنس بولی جاتی ہے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے۔

تشریح: — بیانہ الخامس النوع: تیسری فصل جو کلی و جزئی کے بیان میں ہے اس میں پانچ بحثیں ہوتی ہیں پہلی بحث کلی کے بیان میں دوسری بحث کلی طبعی و منطقی و غیرہ کے بیان میں اور تیسری بحث دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں اور چوتھی بحث جزئی اضافی اور جزئی اضافی کا جزئی حقیقی

کے درمیان نسبت کے بیان میں اور پانچویں بحث نوع اضافی اور نوع اضافی کا نوع حقیقی کے درمیان نسبت کے بیان میں پہلی چاروں بحثیں جب تفصیل کے ساتھ گذر چکیں تو اب آخری اور پانچویں بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ جزئی اور کلی کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر جس طرح دو معنوں میں ہوتا ہے اسی طرح نوع کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے معنی بذکور کے اعتبار سے نوع کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی موجود ہر اس ماہیت پر کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہی کے جواب میں قول اولیٰ کے طور پر جنس بولی جائے، کے اعتبار سے نوع اضافی کہا جاتا ہے۔

أول النوع كما يطلق على ما ذكرناه وهو المقول على كثير من متفقين بالحققة في جواب ما هو و يقال له النوع الحقيقي لأن نوعيته انما هي بالنظر الى حقيقة الواحدية الحاصلة في أفراد ذلك بطلق بالاشتراك على كل ما هيبة يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولاً اولياً كقوله واسطة كالانسان بالقياس لما عيّن فأنه ما هيبة يقال عليها وعلى غيرها الجنس وهو الحيوان حتى اذا قيل ما الانسان والفرس فالجواب انه حيوان ولهذا المعنى يسمى نوعاً اضافياً لأن نوعيته بالاضافة الى ما فوقه

تسجدہ: — میں کہتا ہوں کہ نوع کا اطلاق جیسے کہ اس معنی پر کیا جاتا ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے یعنی جو کثیرین متفقین بالحققة پر ماہی کے جواب میں بولی جائے اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا نوع ہونا اس حقیقت واحدہ کے لحاظ سے ہے جو افراد میں حاصل ہوتی ہے اسی طرح اس کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہی کے جواب میں قول اولیٰ کے طور پر یعنی بلا واسطہ جنس بولی جائے جیسے انسان برنسبت حیوان کے کہ یہ ایک ماہیت ہے کہ اس پر اور اس کے غیر مثلاً فرس پر جنس بولی جاتی ہے اور وہ حیوان ہے یہاں تک کہ جب سوال کیا جائے کہ انسان اور فرس کیا ہے تو جواب ہو گا کہ وہ حیوان ہے اور اسی معنی کی وجہ سے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا نوع ہونا اس کے فوق کے لحاظ سے ہے۔



تشبیح: قولہ النوع کما یطلق۔ نوع کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر رد و مغول ہو رہا ہے ایک معنی مذکور یعنی اس کلی پر جو تین متفقین بالحقیقہ پر ماہوں کے جواب میں محمول ہو جسے انسان و فرس وغیرہ اور دوسرا اس ماہیت پر کہ جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر بذریعہ ماہا سوال کرنے پر بلا واسطہ جنس محمول ہو جسے انسان و حیوان وغیرہ معنی اول کے اعتبار سے نوع کو حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی دوم کے اعتبار سے اضافی لیکن حقیقی اس لئے کہ وہ اپنے افراد کی پوری حقیقت ہوتی ہے یا اس لئے کہ نوع کا اطلاق مناطق کے عرف میں جب بھی ہوتا ہے اس سے متبادر پہلا معنی ہوتا ہے اور مثلاً ہونا یا قرینہ حقیقی ہونے پر دال ہے لیکن اضافی اس لئے کہ وہ اپنے مافوق کے اعتبار سے نوع ہوتی ہے جبکہ ماتحت کے اعتبار سے جنس ہوتی ہے جیسے حیوان اپنے مافوق یعنی جسم نامی کے اعتبار سے نوع ہے اور ماتحت یعنی انسان و فرس کے اعتبار سے جنس ہے۔

قولہ کلی ماہیۃ: ممکن ہے یہاں یہ اعتراض ہو کہ نوع اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ اس میں شخص بھی داخل ہو جاتا ہے اس لئے کہ وہ بھی ایک ماہیت ہے جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہا کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے جیسے الزبد والفرس ماہا کے جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے جواب یہ کہ تعریف میں ماہیت سے مراد مطلق ماہیت نہیں بلکہ وہ ہے جو ماہوں کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور ماہوں کے جواب میں کلی ذاتی محمول ہوتی ہے جزئی و عرضی نہیں ظاہر ہے شخص کلی ذاتی نہیں لہذا وہ تعریف سے خارج ہے۔ خیال ہے کہ شخص اس نوع کو کہا جاتا ہے جو مقید بالتشخص ہو جیسے زید و بکر وغیرہ۔

فالماہیۃ منزلة بمنزلة الجنس والابن من ترک لفظ الکل لیساعت فی مجتہد الجہل الاضافی من ان الکل لا افراد والتعریف لا افراد لا يجوز وذكر الکل لانه جنس الکلیات ولا یتحد حد وکھا بد و لا ذکره فان قلت الماہیۃ ہی الصورة العقلیۃ من شئی والصورة العقلیۃ کلیات فذکرها یعنی عن ذکر الکل فقول الماہیۃ لیس مفہومها مفہوم الکل غایۃ ما فی الباب انه من لوازمها فیکون دلالة الماہیۃ علی الکل دلالة المزموم علی اللازم یعنی دلالة الاتزام لکن دلالة لا التزم

## مَجْزُوءَةٌ فِي التَّعْرِيفَاتِ

ترجمہ: پس لفظ ماہیت بمنزلہ جنس ہے اور لفظ کل کا ترک ضروری ہے کیونکہ جزئی اضافی کی بحث میں سن چکے ہیں کہ لفظ کل افراد کے لئے ہے اور افراد کی تعریف جائز نہیں اور لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے کیونکہ یہ جنس کلیات ہے اور کلیات کی حدود ذکر کلی کے بغیر تمام نہیں ہوتیں اگر آپ کہیں کہ ماہیت کشی کی صورت عقلیہ ہے اور صورت عقلیہ کلیات میں لہذا ماہیت کا ذکر لفظ کلی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ماہیت کا مفہوم بعینہ کلی کا مفہوم نہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ لوازم ماہیت سے ہے تو ماہیت کی دلالت کلی پر دلالت لزوم برالزام ہے یعنی دلالت التزامی ہے لیکن دلالت التزامی تعریفات میں متروک ہے۔

تشبیح: قولہ فالماہیۃ: نوع اضافی کی تعریف میں جو قیود ہیں اس عبارت سے ان کے فوائد بیان کئے جاتے ہیں کہ تعریف میں لفظ ماہیت بذریعہ جنس ہے اور فی جواب ماہو بمنزلہ فصل بعید کہ اس سے فصل اور خاصہ اور عرض عام خارج ہو جاتے ہیں اور قولاً اولیاً فصل قریب ہے کہ اس سے صنف جو کہ وہ بھی کلی ہے خارج ہو جاتا ہے اور تعریف میں جس قید کو چھوڑنا ضروری تھا اس کو بیان کیا گیا ہے اور جس کو بیان کرنا ضروری تھا اس کو چھوڑ دیا گیا اول یعنی لفظ کل جو ماہیت سے قبل مذکور ہے اس کو چھوڑنا ضروری ہے اس لئے کہ جزئی اضافی کی بحث میں بلکہ اس سے قبل بھی یہ بیان کیا گیا ہے کہ کل افراد کے لئے آتا ہے اور تعریف افراد کی جائز نہیں ہوتی ہے اور دوم یعنی لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے اس لئے کہ نوع اضافی از قسم کلیات ہے اور تعریف کلیات میں لفظ کلی جنس واقع ہوتا ہے اور جنس کے بغیر چونکہ تعریف نام نہیں ہوتی ہے اس لئے جنس کو بیان کرنا ضروری ہے۔

قولہ فان قلت: یہ ایک سوال ہے کہ کلی کا ذکر ضروری نہیں ہے کیونکہ ماہیت کشی کی صورت عقلیہ کو کہا جاتا ہے اور صورت عقلیہ کلی ہوتی ہے لہذا ماہیت کے



مرتبہ کو کسی ایک شے پر حمل کیا جائے تو اگر عالی کا حمل کیا جائے تو سافل کے واسطے ہو گا چنانچہ  
حیوان کا حمل اگر نہ پیدا تر کی پر کیا جائے تو اس واسطے ہو گا کہ پہلے نہ پیدا تر کی پر انسان کا حمل  
کیا جائے لہذا حیوان کا حمل انسان پر ادنیٰ ہوا اور نہ پیدا تر کی پر ثانوی تو مصنف کے قول قولاً  
اولیٰ سے صنف خارج ہو گیا کہ وہ اگر چہ کلی ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماضی کے جواب میں  
جلس محمول ہوتی ہے چنانچہ ترکی اور فرس سے متعلق ماضی کے ذریعہ سوال کیا جائے تو  
جواب حیوان ہو گا لیکن جنس کا قول صنف یعنی ترکی پر ادنیٰ نہیں بلکہ اس واسطے ہے  
کہ اس پر نوع کا حمل کیا جائے لہذا قول ادنیٰ کی قید سے صنف خارج ہو گیا کہ اس کو نوع اضافی  
نہیں کہا جاتا ہے

قولہ کلمہ رومی : صنف کی مثال جو رومی و ترکی سے دی گئی ہے اس سے مراد وہ انسان  
ہے جس کی پیدائش ملک روم و ترکیستان میں ہو اور اگر وہ ہر اس شے کا نام ہو جو حاصل فی الرمد و  
ترکستان ہو عام ہے کہ وہ انسان ہو یا گھوڑا و کپڑا وغیرہ تو مثال درست نہ ہوگی۔

قَالَ وَ مَرَاتِبُ أَرْبَعٌ لِأَنَّ أَعْمَ الْأَنْوَاعِ وَهُوَ النَّوْعُ الْعَالِي كَالْجَسَدِ أَوْ الْخَصْمَاءِ وَهُوَ النَّوْعُ السَّافِلُ كَالْإِنْسَانِ  
وَيَسْمَى نَوْعَ الْأَنْوَاعِ أَوْ أَعْمَ مِنَ السَّافِلِ وَاسْتَحْصَ مِنَ الْعَالِي وَهُوَ النَّوْعُ الْمُتَوَسِّطُ كَالْحَيَوَانِ وَالْجَسَدِ  
النَّجْسِ أَوْ مَبَايِتَ لَكِلٍ وَهُوَ النَّوْعُ الْمَفْرَدُ كَالْعَقْلِ إِنَّ قُلْنَا إِنَّ الْجَوْهَرَ جِنْسٌ لَمْ

ترجمہ :۔ مصنف نے فرمایا کہ نوع کے چار مرتبے ہیں کیونکہ وہ یا تو اعم الانواع ہے اور  
وہ نوع عالی ہے جیسے جسم یا خصم الانواع ہے اور وہ نوع سافل ہے جیسے انسان اور اس  
کا نام نوع رکھا جاتا ہے یا سافل سے اعم اور عالی سے اخص ہے اور وہ نوع متوسط ہے جیسے  
حیوان اور جسم نامی یا ان سب کا مباین ہے اور وہ نوع مفرد ہے جیسے عقل اگر ہم کہیں کہ جوہر اس  
کی جنس ہے۔

تشریح :۔ بیانہ و مراتبہ :۔ نوع اضافی کے مفہوم میں چونکہ عموم مستفاد ہوتا ہے اس لئے  
احتمال عقلی کے طور پر اس کے چار مرتبے برآمد ہوتے ہیں (۱) تمام انواع عام (۲) تمام انواع سے  
خاص (۳) بعض سے عام اور بعض سے خاص (۴) کل کا مباین۔ اول نوع عالی ہے جیسے جسم مطلق کہ  
وہ جسم نامی اور حیوان و انسان سے عام ہے دوم نوع سافل ہے جس کو نوع الانواع کہا جاتا  
ہے جیسے انسان کہ وہ جسم مطلق جسم نامی حیوان سے خاص ہے۔ سوم نوع متوسط ہے جیسے جسم نامی  
و حیوان کہ وہ جسم مطلق سے خاص اور انسان سے عام ہیں چہارم نوع مفرد ہے جیسے عقل کہ جوہر  
اگر اس کی جنس ہو

أَقُولُ الْأَدَانِ يُشِيرُ إِلَى مَرَاتِبِ النَّوَاعِ الْأَضَافِي دُونَ الْحَقِيقِي لِأَنَّ الْأَنْوَاعَ الْحَقِيقِيَّةَ لَا تُتَحِيلُ أَنْ تَتَوَاتَبَ حَتَّى  
يَكُونَ نَوْعٌ حَقِيقِي فَوْقَهُ نَوْعٌ حَقِيقِي وَإِلَّا لَكَ أَنَّ النَّوَاعَ الْحَقِيقِيَّةَ جِنْسًا وَأَنَّهَا مُعَالٌ

ترجمہ :۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف نے ارادہ کیا کہ نوع اضافی کے مراتب کی طرف اشارہ  
کے نوع حقیقی کے نہیں کیونکہ انواع حقیقیہ کا مرتبہ ہو نا محال ہے یہاں تک کہ نوع حقیقی کے  
اوپر نوع حقیقی ہو ورنہ نوع حقیقی جنس ہو جائے گی جو محال ہے۔

تشریح :۔ قولہ ارادان یشير۔ مراتب چونکہ صرف نوع اضافی کے ہوتے ہیں نوع حقیقی  
کے نہیں کیونکہ متن میں مراتبہ کی ضمیر مجرور کا مرجع نوع اضافی ہے۔ لیکن مراتب نوع حقیقی کے اس  
لئے نہیں ہوتے کہ مراتب میں ترتیب ہوتی ہے اور ترتیب کیلئے تعدد لازم ہے یعنی یہ ضروری  
ہے کہ ایک نوع کے اوپر دوسری نوع ہو اور دوسری نوع لا محالہ اضافی ہوگی حقیقی نہیں کیونکہ  
حقیقی کسی بھی نوع کے اوپر نہیں ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ وہ جنس ہو جائے کیونکہ نوع  
حقیقی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوتی ہے تو جو کلی فوق میں فرض کی جائے وہ اپنے افراد کی  
پوری ماہیت ہوگی مگر وہ کلی اس نوع کی پوری ماہیت نہیں ہو سکتی جو اسکے تحت میں ہے کیونکہ  
کلی فوق کو اگر کلی تحت کی پوری ماہیت مان لی جائے تو کلی تحت صنف ہو جائے گی اس لئے



کہ صنف اس نوع کو کہا جاتا ہے جو کلی عرضی کے ساتھ متصف ہو اور نوع کا صنف ہونا خلاف مفروض ہے لہذا کلی فوق اپنے افراد کی پوری ناہیت نہ ہوگی بلکہ تمام مشترک ہوگی اور تمام مشترک ہی کو جنس کہا جاتا ہے لہذا کلی فوق جس کو نوع حقیقی فرض کیا گیا تھا اس کا جنس ہونا لازم آیا جو محال ہے۔

وَالْأَنْوَاعُ الْأَضَافِيَّةُ فَقَدْ تَتَرْتَّبُ بِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ نَوْعٌ أَضَافِيٌّ فَوْقَ نَوْعٍ أُخَرَ أَضَافِيٍّ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ نَوْعٌ أَضَافِيٌّ لِلْحَيَوَانِ وَهُوَ نَوْعٌ أَضَافِيٌّ لِلْجَسَدِ الْمَطْلُوقِ وَهُوَ نَوْعٌ أَضَافِيٌّ لِلْجَوْهَرِ فَبِإِعْتِبَارِ ذَلِكَ مَا دُمَّا رَاقِبَتُهُ أَمَّا بَعْدَ ذَلِكَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ أَعْمَلُ الْأَنْوَاعِ أَوْ أَحْصَايَا أَوْ أَعْمٌ مِنْ بَعْضِهَا وَأَخْصٌ مِنَ الْبَعْضِ أَوْ مُبَايِنَاتُ الْكُلِّ وَالْأَوَّلُ هُوَ النَّوْعُ الْعَلَا كَالْجَسَدِ فَإِنَّهُ أَعْمٌ مِنَ الْجَسَدِ الْمَطْلُوقِ وَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ وَالثَّانِي النَّوْعُ السَّافِلُ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ أَخْصٌ مِنْ سَائِرِ الْأَنْوَاعِ وَالثَّلَاثُ النَّوْعُ الْمُتَوَسِّطُ كَالْحَيَوَانِ فَإِنَّهُ أَخْصٌ مِنَ الْجَسَدِ الْمَطْلُوقِ وَالْإِنْسَانِ وَأَعْمٌ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالرَّابِعُ النَّوْعُ الْمَفْرُوضُ وَكَذَلِكَ يَوْجَدُ لَهُ مِثَالٌ فِي الْوُجُودِ

ترجمہ: — اور لیکن انواع اضافیہ تو وہ مرتب ہو سکتی ہیں کیونکہ جاترے ہے نوع اضافی کے اوپر نوع اضافی ہو جیسے انسان کہ وہ نوع اضافی ہے حیوان کیلئے اور حیوان نوع اضافی ہے جسم نامی کیلئے اور جسم نامی نوع اضافی ہے جسم مطلق کیلئے اور جسم مطلق نوع اضافی ہے جو ہر کیلئے پس اس اعتبار سے اس کے مراتب چار ہوئے کیونکہ وہ یا تو اعم الانواع ہوگی یا اخص الانواع یا بعض سے اعم اور بعض سے اخص یا سب سے مباین اول نوع عالی ہے جسے جسم کہہ جسے جسم نامی حیوان اور انسان سے عام ہے اور دوم نوع سافل ہے جسے انسان کہہ تمام انواع سے اخص ہے اور سوم نوع متوسط ہے جسے حیوان کہہ وہ جسم نامی سے اخص اور انسان سے اعم ہے اور جیسے جسم نامی کہہ وہ جسم سے اخص اور حیوان سے عام ہے اور چہارم نوع مفروض

جسکی مثال نہیں پائی جاتی: — قولہ وَالْأَنْوَاعُ الْأَضَافِيَّةُ۔ نوع خواہ حقیقی ہو یا اضافی جزء خاص کا نام ہے جس طرح جنس جز عام کا نام ہے۔ تفصیل سے یوں سمجھئے کہ جو ہر کی طرف نظر کیا جائے تو دو قسمیں پیدا ہوتی ہیں ایک جسم یعنی مادی و دوسری غیر جسم یعنی مجرد پھر جسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک نامی یعنی بالندہ و دوسری غیر نامی یعنی جماد پھر نامی کی بھی دو قسمیں ہیں ایک حیوان یعنی ذی روح دوسری غیر حیوان یعنی غیر ذی روح پھر حیوان کی بھی دو قسمیں ہیں ایک عاقل یعنی انسان دوسری غیر عاقل یعنی جانور پھر انسان کے بعد جزئیات ہیں۔ دیکھئے جو ہر سب سے عام ہے جس سے تخصیص پیدا ہو کر جسم مطلق پھر حیوان پھر انسان حاصل ہوا تو جوہر میں غایت درجہ کی نعیم ہے اور انسان میں غایت درجہ کی تخصیص ہے اور ان کے اجزاء متوسط من و جہ عام ہے اور من و جہ خاص مثلاً نامی باعتبار جسم مطلق خاص ہے اور باعتبار حیوان عام۔ اسی طرح حیوان باعتبار نامی خاص ہے اور باعتبار انسان عام لہذا حیوان سے لے کر جو ہر تک انسان کیلئے سب اجناس ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک انسان سے عام تر ہے جو ہر جنس عام ہے جس کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام اجناس سے عام تر ہے اور حیوان جنس سافل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک انسان سے عام تر ہے اور ان کے درمیان جو اجزاء ہیں وہ عموم یعنی ما تحت کے اعتبار سے اجناس ہیں لیکن خصوص یعنی مافوق کے اعتبار سے انواع ہیں اسی طرح جسم مطلق سے لیکر انسان تک جو ہر کیلئے سب انواع ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک جو ہر سے خاص تر ہے انسان نوع سافل ہے جس کو نوع الانواع کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام انواع سے خاص تر ہے اور جسم مطلق نوع عالی ہے۔

نقشہ نقشہ ذیل دیکھئے۔ جوہر (جنس عالی)

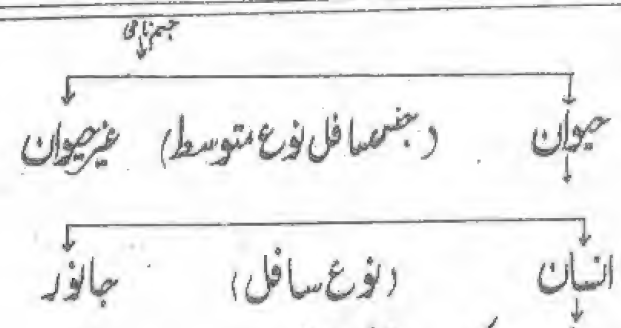
جسم مطلق (نوع عالی جنس متوسط) مجرد

(جنس متوسط نوع متوسط)

جسم نامی

جسم جماد





فصلہ فقد تترتب: نوع کی نوعین چونکہ مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہیں اس لئے نوع اضافی میں ترتیب واقع ہوگی اور ممکن ہے ایک نوع اضافی کے اوپر دوسری نوع اضافی ہو چنانچہ انسان نوع اضافی ہے اس لئے کہ اس کے اوپر حیوان ہے اور حیوان بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جسم نامی ہے اور جسم نامی بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جسم مطلق ہے اور جسم مطلق بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جوہر ہے تو انسان کے اوپر چونکہ چار مرتبے ہوئے۔ (۱) حیوان (۲) جسم نامی (۳) جسم مطلق (۴) جوہر اس لئے نوع اضافی کے بھی چار مرتبے ہوں گے اور نوع چونکہ جزر خاص کو کہا جاتا ہے اس لئے جوہر کی نوع جسم مطلق ہوا اس لئے کہ یہ اس سے خاص ہے اور جسم مطلق کی نوع جسم نامی ہے اور جسم نامی کی نوع حیوان ہوا اور حیوان کی نوع انسان ہوا۔ اس لئے کہ اس سے خاص ہے تو انسان چونکہ تمام نوعوں سے خاص اور سب کے نیچے ہے اس لئے اس کو نوع الانواع اور نوع سافل کہا جاتا ہے اور جسم مطلق تمام نوعوں کے اوپر ہے اس لئے اس کو نوع عالی کہا جاتا ہے اور حیوان و جسم نامی چونکہ انسان و جسم مطلق کے درمیان واقع ہے اس لئے ان دونوں کو نوع متوسط کہا جاتا ہے لہذا نوع اضافی کے چار مرتبے ہوئے۔ (۱) نوع سافل جس کو نوع الانواع کہا جاتا ہے جیسے انسان (۲) نوع عالی جیسے جسم مطلق (۳) نوع متوسط جیسے حیوان و جسم نامی (۴) نوع مفرد جس کے نہ فوق میں کوئی نوع ہے اور نہ تحت کوئی نوع ہے وہ عنقاء کی مثل ہے نوع مفرد ممکن تو ہے لیکن اس کی مثال متحقق نہیں

قولہ لانه اما ان يكون: یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ نوع اضافی کے چار ہی مرتبے ہوں

گے تین یا پانچ نہیں۔ دلیل کا خلاصہ یہ کہ نوع اضافی تمام نوعوں سے عام ہوگی یا تمام سے خاص یا بعض سے عام اور بعض سے خاص یا سب کے مابین اول نوع عالی ہے جسے جسم مطلق کہ وہ جسم نامی و حیوان و انسان سے عام ہے دوم نوع سافل ہے جسے انسان کہ وہ تمام نوعوں سے خاص ہے سوم نوع متوسط ہے جسے حیوان کہ وہ جسم نامی سے خاص اور انسان سے عام ہے اور جسے جسم نامی کہ وہ جسم مطلق سے خاص اور حیوان سے عام ہے چہارم نوع مفرد ہے جس کی مثال متحقق نہیں البتہ عقل کو فرض کیا جاسکتا ہے اگر جوہر کو اس کی جنس قرار دیا جائے

قولہ اعم الا نواع: انواع جمع ہے نوع کی لیکن یہاں اس سے مراد مافوق الواحد ہے اور مہایت لکل سے مراد مہایت لکل نوع ہے مہایت لکل انواع مرتبہ نہیں۔

وقد يقال في تشبيهه انه كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس له فان العقل تحت العقل العشر وحي كلهما في حقيقة العقل متفقة فهو لا يكون اعم من نوع آخر اذ ليس تحت نوع بل اشخاص ولا اخص اذ ليس فوق نوع بل الجنس وهو الجوهر فعلى ذلك التقدير فهو نوع مفرد

نتیجہ: اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کی مثال عقل ہے اگر ہم کہیں جوہر اس کی جنس ہے کیونکہ عقل کے تحت عقول عشرہ ہیں اور وہ کل حقیقت عقل میں متفق ہیں لہذا وہ نوع آخرت اعم نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے تحت نوع نہیں بلکہ اشخاص ہیں اور نہ اخص ہو سکتی کیونکہ اس کے اوپر نوع نہیں بلکہ جنس ہے اور وہ جوہر ہے تو وہ اس تقدیر پر نوع مفرد ہے۔

تشریح: قولہ وقد يقال: نوع مفرد اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن اس کی مثال متحقق نہیں بعض لوگوں نے اس کی مثال عقل کو بیان کیا ہے کہ نہ اسکے اوپر نوع ہے اور نہ نیچے۔ نیچے اس لئے نہیں کہ اسکے اشخاص وہ عقول عشرہ ہیں اور اوپر اس لئے نہیں کہ اس کے اوپر جنس ہے جوہر کو اس کی اگر جنس قرار دیا جائے۔ میر صاحب نے کہا کہ عقول عشرہ کا متفقہ الحقائق ہونا ضروری ہے



درہ عقل کا نوع اضافی مفرد ہونا ثابت نہ ہو گا اس لئے کہ جو ہر اگر عقل کیلئے عرض عام ہو تو عقل تحت جنس نہ ہو نیکی وجہ سے نوع اضافی نہ ہو گی اور اگر عقل مختلفہ الخاق ہوں تو عقل جنس مفرد ہو جائے گی نوع اضافی مفرد نہ رہے گی جبکہ وہ مفروض کے خلاف ہے۔

قولہ العقول، عقول کے وجود کے قائل حکما ہیں کہ وہ باری تعالیٰ سے ممکنات میں تھا  
کیلئے عقول کو واسطہ قرار دیتے ہیں ان کی دلیلوں سے استفادہ ہے کہ عقول اساطیر میں مکر نہیں ہوتا  
جو ہر ان کیلئے جنس نہیں ہوگا ورنہ فصل کا ہونا ضروری ہوگا اور جب اس کی جنس ہوگی اور فصل بھی  
تو ترکیب لازم آئے گی اور ترکیب حدوث کو لازم ہے اور حدوث شان قدیم کے خلاف  
ہے کیونکہ عقول کو وہ قدیم کہتے ہیں اور جمہور متکلمین عقول کے وجود کے منکر ہیں ان میں سے بعض  
کے نزدیک دلیل نہ اس کے وجود پر ہے اور نہ عدم پر اور بعض کے نزدیک دلیل اس کے  
عدم بلکہ اتناء پر ہے تفصیل یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک چیزوں کا فاعل مختار مطلقاً اللہ تعالیٰ  
ہے اور حکما کے نزدیک یہ ہے کہ فاعل مختار چونکہ ہر اعتبار سے واحد ہے اس لئے اس سے  
صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے اور وہ اس صادر کا نام عقل اول رکھتے ہیں لیکن اس عقل کا مد  
مولیٰ تعالیٰ سے بطور علت ہو سکتا لہذا مولیٰ تعالیٰ فاعل بالایجاب ہے جو عقل اول میں اثر کرتا ہے  
جیسے علت کا اثر معلول میں ہوتا ہے پس اللہ تعالیٰ واجب لذاتہ ہے جس کی ذات صرف وجوب ہی  
سے متصف ہوتی ہے اور عقل اول ممکن بھی ہے اور واجب بھی لیکن اس کا امکان لذاتہ ہے  
اور وجوب اس اعتبار سے ہے کہ اس کا صدور واجب سے ہے لہذا دونوں ہی قدیم ہیں لیکن  
مولیٰ تعالیٰ کا قدم بالذات ہے اور عقل اول کا قدم بالزمان ہے بایں معنی کہ اس کیلئے اول نہیں  
اور عقل اول چونکہ دو وصفوں کے ساتھ متصف ہے ایک امکان اور دوسرا وجوب اس لئے  
اس کا اثر بھی دو اعتبار سے ہوتا ہے وجوب کے اعتبار سے عقل ثانی میں بطور علت اثر  
کرتی ہے اور امکان کے اعتبار سے فلک تاسع یعنی عرش میں اثر کرتی ہے اس طرح عقل ثانی  
دو وصفوں سے متصف ہے علت ہونے کے اعتبار سے واجب ہے اور ذات کے  
اعتبار سے ممکن ہے لہذا وجوب کے اعتبار سے عقل ثالث میں اثر کرتی ہے اور امکان کے

اعتبار سے فلک ثامن یعنی کرسی میں اثر کرتی ہے اسی طرح دس عقلیں اور نو فلاک ہیں اور ان دس عقلوں میں سے ہر ایک اس کامدبر ہے جو اس سے پیدا ہوتی ہے لہذا عقل اول جو واجب الوجود سے پیدا ہے فلک تاسع اور عقل ثانی میں مدبر ہے الی آخرہ اسی طرح عقل عاشق فلک تاسع اور جمیع ارض میں مدبر ہے

وَدَيْهَا يَقْرَأُ التَّقْسِيمَ عَلَى وَجْهِ آخِرِهِ هُوَ أَنَّ النُّوعَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فَوْقَ نَوْعٍ وَتَحْتَهُ  
نَوْعٌ أَوْ لَا يَكُونَ فَوْقَ نَوْعٍ وَلَا تَحْتَهُ نَوْعٌ أَوْ يَكُونَ فَوْقَ نَوْعٍ وَلَا يَكُونَ تَحْتَهُ نَوْعٌ أَوْ يَكُونَ  
تَحْتَهُ نَوْعٌ وَلَا يَكُونَ فَوْقَ نَوْعٍ وَذَلِكَ ظَاهِرٌ

ترجمہ: \_\_\_\_\_ اور کبھی تفہیم کی تقریر دوسرے طریقہ پر کی جاتی ہے کہ وہ نوع یا انواع کے  
 اوپر اور نیچے نوع ہوگی یا نہ اسکے اوپر نوع ہوگی اور نہ نیچے یا اسکے اوپر نوع ہوگی اور نہ نیچے نہ ہوگی  
 اور اوپر نوع نہ ہوگی اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح : ... قولہ درہما یقررہ : تقسیم مذکور کی ایک تقریر مصنف نے بیان کی جس کی شارح نے تفصیل سے بیان کیا لیکن وہ چونکہ چند خامیوں پر مشتمل ہے اس لئے شارح اس کی دوسری تقریر بیان کرتے ہیں کہ نوع اضافی آیا اسکے اوپر بھی نوع اضافی ہے اور نیچے بھی یا نہ اسکے اوپر نوع اضافی ہے اور نہ نیچے یا صرف اوپر نوع اضافی ہے نیچے نہیں یا صرف نیچے نوع اضافی ہے اوپر نہیں پہلا نوع متوسط ہے کہ اسکے اوپر بھی نوع ہے اور نہ نیچے بھی اور دوسرا نوع مفرد ہے کہ نہ اس کے اوپر نوع ہے اور نہ نیچے تیسرا نوع سافل ہے کہ صرف اوپر نوع اضافی ہے نیچے نہیں چوتھا نوع عالی ہے کہ اس کے نیچے نوع اضافی ہے اوپر نہیں لیکن وہ خامیاں جو مصنف کی عبارت میں ہیں ان میں سے ایک یہ کہ نوع مفرد پر مرتبہ کا اطلاق کیا گیا ہے جبکہ وہ سلسلہ ترتیب میں داخل نہیں دوم یہ کہ انواع کہا گیا ہے جبکہ نوع کہنا چاہیے کیونکہ سافل و عالی کا تحقق انواع پر نہیں بلکہ نوع پر موقوف ہے



سوم یہ کہ نوع مفرد کی مہانیت کا اعتبار کل انواع مرتبہ کیلئے کیا گیا ہے جبکہ کل نوع کیلئے کرنا چاہئے

قَالَ وَمَرَاتِبُ الْأَجْنَاسِ أَيْضًا بَدَاهُ الْأَرْبَعُ مَكَانَ الْعَالِي كَالْجَوْهَرِ فِي مَرَاتِبِ الْأَجْنَاسِ  
يُسَمَّى جَنْسُ الْأَجْنَاسِ لَا السَّافِلِ كَالْحَيَوَانِ وَمِثَالُ الْمَتَوَسِّطِ فِيهَا الْجَسَدُ النَّارِيُّ وَمِثَالُ  
الْمَفْرُودِ الْعَقْلُ إِنَّ الْجَوْهَرَ لَيْسَ بِجَنْسٍ لَهُ

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ اجناس کے مراتب بھی چار ہیں لیکن عالی جیسے جوہر مرتب  
اجناس میں اس کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے نہ کہ سافل جیسے حیوان اور متوسط کی مثال  
ان میں جسم نامی ہے اور مفرد کی مثال عقل ہے اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی جنس نہیں۔  
تشریح: بیانہ و مراتب الاجناس۔ کلیات کے بیان میں چونکہ پہلے نوع کا ذکر تھا پھر  
جنس کا اس لئے مراتب کے بیان میں بھی پہلے نوع کے مراتب کو بیان کیا گیا اور اب جنس  
کے مراتب کو بیان کیا جاتا ہے کہ نوع کی طرح جنس کے مراتب بھی چار ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) جنس  
عالی جس کو جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے جیسے جوہر (۲) جنس سافل جیسے حیوان (۳) جنس  
متوسط جیسے جسم مطلق اور جسم نامی (۴) جنس مفرد جیسے عقل کہ اگر جوہر اس کی جنس نہ ہو۔ تفصیل شرح  
میں درج ہے۔

أَقُولُ كَمَا أَنَّ الْأَنْوَاعَ الْأَضَافِيَّةَ قَدْ تَتَرْتَبُ مُتَنَازِلَةً كَذَلِكَ الْأَجْنَاسُ أَيْضًا قَدْ تَتَرْتَبُ  
مُتَصَاعِدَةً حَتَّى يَكُونَ جَنْسٌ فَوْقَهُ جَنْسٌ آخَرُ وَكَمَا أَنَّ مَرَاتِبَ الْأَنْوَاعِ أَرْبَعٌ فَكَذَلِكَ  
مَرَاتِبُ الْأَجْنَاسِ أَيْضًا تِلْكَ الْأَرْبَعُ لَانَّهُ أَنَّ كَانِ الْأَجْنَاسُ فَهِيَ الْجَنْسُ الْعَالِي  
كَالْجَوْهَرِ وَأَنَّ كَانِ أَخَصَّهَا فَهِيَ الْجَنْسُ السَّافِلُ كَالْحَيَوَانِ أَوْ أَعَمَّ وَأَخَصَّ فَهِيَ الْجَنْسُ الْمَتَوَسِّطُ  
كَالْجَسَدِ النَّارِيِّ وَالْجِسْمُ أَوْ مَبَايِنُ الْكُلِّ فَهِيَ الْجَنْسُ الْمَفْرُودُ لِأَنَّ الْعَالِي فِي مَرَاتِبِ الْأَجْنَاسِ  
يُسَمَّى جَنْسُ الْأَجْنَاسِ لَا السَّافِلِ وَالسَّافِلُ يُسَمَّى نَوْْعًا الْأَنْوَاعُ الْعَالِي

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ جس طرح انواع اضافیہ کبھی نیچے کو اترتی ہوئی مرتب  
ہوتی ہیں اسی طرح اجناس بھی کبھی اوپر کو بڑھتی ہوئی مرتب ہوتی ہیں یہاں تک کہ جنس کے اوپر  
دوسری جنس ہوگی اور جیسے انواع کے مراتب چار ہیں ایسے ہی اجناس کے مراتب بھی چار  
ہیں کیونکہ اگر وہ اعم الاجناس ہو تو وہ جنس عالی ہے جیسے جوہر اور اگر اخص الاجناس ہو تو وہ  
جنس سافل ہے جیسے حیوان اور اگر اعم و اخص ہو تو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی  
اور جسم مطلق اور اگر مباین کلی ہو تو وہ جنس مفرد ہے مگر عالی مراتب اجناس میں جنس الاجناس  
کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ سافل اور سافل مراتب انواع میں نوع الانواع کے ساتھ موسوم  
کیا جاتا ہے نہ کہ عالی۔

تشریح: قولہ کما ان الانواع: انواع اضافیہ میں جس طرح تنازل یعنی عام سے خاص  
کی طرف اتنا ہوتا ہے اسی طرح اجناس میں تصاعد یعنی خاص سے عام کی طرف ترقی ہوتی ہے  
کہ جنس کی جنس اس سے عام ہوتی ہے اسی طرح مراتب انواع جس طرح چار ہیں اسی طرح مراتب  
اجناس بھی چار ہیں تو یہاں دو دعوے ہوئے ایک یہ کہ اجناس میں تصاعد ہوتا ہے و انواع میں  
تنازل دوسرا یہ کہ جس طرح مراتب انواع چار ہیں اسی طرح مراتب اجناس بھی چار ہیں۔ پہلا دعویٰ  
چونکہ اسلوب بیان سے ہی ظاہر ہے اس لئے صرف دوسرے دعویٰ کی دلیل لانا ان کا نا  
سے بیان کی گئی ہے

قولہ لانه ان كان: یعنی مراتب انواع کی طرح مراتب اجناس بھی چار ہی ہوں گے دلیل  
یہ ہے کہ جنس آیا تمام اجناس سے عام ہوگی یا تمام اجناس سے خاص یا بعض سے عام ہوگی اور  
بعض سے خاص یا ہر ایک کا مباین اول یعنی اگر تمام اجناس سے عام ہو تو اس کو جنس عالی کہا  
جائے گا جبکہ گذشتہ نقشہ میں جوہر تمام اجناس سے عام ہے اسی وجہ سے اس کو جنس  
الاجناس کہا جاتا ہے اور دوم یعنی اگر تمام اجناس سے خاص ہو تو اس کو جنس سافل کہا جائیگا  
جیسے حیوان کہ وہ تمام اجناس سے خاص اور اسکے علاوہ دوسرے اجناس اس سے عام ہیں  
اور سوم یعنی اگر بعض جنس بعض سے عام اور بعض سے خاص ہو تو جنس متوسط کہا جائے گا جیسے







والجنس المفرد مثل بالعقل على تقدير أن لا يكون الجوهر جنساً فان قيل انعم من جنس اذا  
ليس تحت الا العقل العشرة وهي الواو عملاً اجناس ولا اخص اذ ليس فوقه الا الجوهر وقد فرض  
ان لا ليس بجنس

ترجمہ: اور جنس مفرد کی مثال عقل سے دی گئی ہے اس تقدیر پر کہ جوہر اس کیلئے  
جنس نہ ہو کہ وہ نہ جنس سے اعم ہے کیونکہ اس کے نیچے صرف عقول عشرہ میں جو انواع ہیں نہ کہ اجناس  
اور نہ اخص ہے کیونکہ اسکے اوپر صرف جوہر ہے اور مفروض یہ ہے کہ وہ اس کیلئے جنس نہیں۔  
تشریح: قولہ والجنس المفرد: جنس کی جو تین قسمیں گذریں ان کی مثالیں چونکہ متحقق  
ہیں اسلئے ان کو کسی شرط کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا لیکن جنس مفرد اس کی مثال چونکہ فرض فارض  
پر موقوف ہے اس لئے اس میں شرط لگائی جاتی ہے کہ عقل جنس مفرد کی مثال اس وقت ہے  
جبکہ جوہر کو اس کی جنس قرار نہ دیا جائے۔ اور عقل جنس سے نہ عام ہے اور نہ خاص عام اس لئے  
نہیں کہ اس کے تحت عقول عشرہ ہیں اور وہ انواع ہیں اجناس نہیں اور خاص اس لئے نہیں  
کہ اس کے اوپر صرف جوہر ہے جبکہ مفروض یہ ہے کہ جوہر عقل کی جنس نہیں۔

لا يقال بعد التمثيل فاسد اما نقيل النور المفرد بالعقل على تقدير جنسية الجوهر  
اما تمثيل الجنس المفرد بالعقل على تقدير عرضية الجوهر لان العقل ان كان جنساً يكون  
تحت الواو فاما ان يكون نوعاً مفرداً بل كان عالياً فلا يقسم التمثيل الا في الاول وان لم يكن جنساً  
لم يصح التمثيل الثاني ضرورة ان لا يكون جنساً لا يكون جنساً مفرداً لانا نقول التمثيل  
الاول على تقدير ان العقول العشرة متفقة بالنوع والثاني على تقدير انها مختلفة فيه  
والتمثيل يحصل بحمد الفرض سواء طابق الواقع ولا يلزم بقاء

ترجمہ: نہ کہا جائے کہ دو میں سے ایک مثال غلط ہے یا تو نوع مفرد کی مثال

عقل سے بتقدیر جنسیت جوہر اور یا جنس مفرد کی مثال عقل سے بتقدیر عرضیت جوہر۔ کیونکہ عقل اگر  
جنس ہو تو اسکے تحت انواع ہوں گی تو وہ نوع مفرد نہ ہوگی بلکہ نوع عالی ہوگی تو پہلی تمثیل صحیح نہ  
ہوگی اور اگر جنس نہ ہو تو تمثیل ثانی صحیح نہ ہوگی اسلئے کہ جو جنس ہی نہ ہو وہ جنس مفرد نہیں ہو سکتی کیونکہ  
ہم کہیں گے کہ پہلی تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ عقول عشرہ متفق بالنوع ہوں اور دوسری تمثیل اس  
تقدیر پر ہے کہ وہ اس میں مختلف ہیں اور تمثیل محض فرض کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے خواہ  
واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

تشریح: قولہ لا يقال: عقل کو چونکہ جنس مفرد اور نوع مفرد دونوں کی مثال بیان  
کی گئی ہے اس لئے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دو میں سے کوئی ایک مثال ضرور غلط ہوگی  
کیونکہ عقل کو نوع مفرد کی مثال جوہر کو جنس ہونی کی تقدیر پر ہے اور اس کو جنس مفرد کی مثال جوہر  
کو عرض ہونی کی تقدیر پر ہے پس اگر عقل جنس ہو تو اسکے تحت انواع ہوں گی لہذا وہ نوع مفرد  
نہیں بلکہ نوع عالی ہوگی پس پہلی مثال صحیح نہ ہوگی اور اگر جنس نہ ہو تو دوسری مثال صحیح نہ ہوگی کیونکہ  
یہ امر ظاہر ہے کہ جو جنس نہ ہو وہ جنس مفرد بھی نہ ہوگا۔

قولہ لانا نقول: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا اور وہ یہ کہ عقل نوع مفرد کی مثال  
اس تقدیر پر ہے کہ جوہر کو عقل کیلئے جنس فرض کرنے کے بعد عقول عشرہ کو متفقہ الحقائق مانا  
جائے اور عقل جنس مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہے کہ جوہر کو عقل کے لئے جنس نہیں بلکہ  
عرض عام فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقول عشرہ کو مختلفہ الحقائق مانا جائے اور مثال چونکہ توضیح  
و تفہیم کیلئے ہوتی ہے اس لئے مثال فرضی سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے خواہ وہ نفس  
الامر کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

قال والنوع الاضافي موجود بذاته الحقيق كالانواع المتوسطة والحقيقي موجود بذاته  
الاضافي كالحقائق البسيطة فليس بينهما عموم وخصوص مطابقت بل كل منهما اعم من الآخر  
من وجه لصدر قسما على النوع السافل



تجملہ: — مصنف نے فرمایا کہ نوع اضافی بدون نوع حقیقی موجود ہے جیسے انواع متوسطہ اور نوع حقیقی بدون نوع اضافی موجود ہے جیسے حقائق بسیطہ تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے اعم من وجہ ہے کیونکہ دونوں نوع سافل پر صادق ہیں۔

تشریح: — بیانہ ہوا نوع اضافی:۔ نوع کی ماقبل میں دو قسمیں گزریں ایک نوع حقیقی اور دوسری نوع اضافی اور نوع اضافی میں چونکہ عموم و ترتیب متصور ہوتی ہے اس لئے اس کے درجات و مراتب کو بیان کیا گیا کہ وہ چار ہیں اور جب نوع کے درجات کو بیان کیا گیا تو اسکے ساتھ جنس کے درجات کو بھی بیان کیا گیا کہ وہ بھی چار ہیں اور بیان مذکور سے چونکہ یہ وہم ہوتا ہے کہ نوع اضافی، نوع حقیقی سے عام ہے جس سے عموم و خصوص کی نسبت متصور ہوتی ہے اس لئے اس عبارت سے اسکا ازالہ کیا گیا کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے کیونکہ نوع سافل میں دونوں صادق ہیں اور انواع بسیطہ میں نوع اضافی صادق ہے نوع حقیقی نہیں اور حقائق بسیطہ میں نوع حقیقی صادق ہے نوع اضافی نہیں۔

خلاصہ یہ کہ مصنف نے اس عبارت سے تین باتیں بیان کی ہیں اول نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت دوم متقدمین کے قول کی تردید ضمنی و صریحی سوم دعویٰ اعم کی صورت میں متقدمین کے قول کے ابطال لہذا اولاً ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ثابت کی گئی ہے جس سے ضمنی طور پر متقدمین کے قول کا ابطال بھی ہو گیا ہے پھر اس ابطال کی تصریح اس طرح کر دی کہ ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں۔

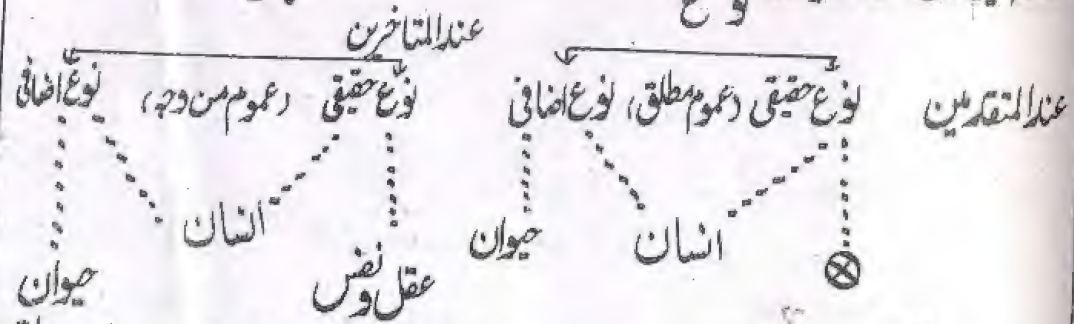
أقول لئلا يَنبَغَ عَلَى أَنَّ لِلنَّوْعِ مَعْيِينَ ارَادَ انْ يَلِيَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا وَقَدْ ذَهَبَ قَدَمُ الْمُتَقَرِّبِينَ

حق الشیخ فی کتاب الشفاء الی ان النوع الاضافی اعم مطلقاً من الحقیقی

تجملہ: — میں کہتا ہوں کہ مصنف نے اس بات پر تنبیہ کیا کہ نوع کے دو معنی ہیں اولاً ان دونوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا چاہتا ہے۔ متقدمین مناطہ حتیٰ کہ شیخ کتاب شفاء میں اس طرف گئے ہیں کہ نوع اضافی، نوع حقیقی سے عام مطلق ہے۔

تشریح: — قولہ لئلا یَنبَغَ:۔ نوع کے چونکہ ماقبل میں دو معنی گذرے اور ان دونوں کے درمیان کوئی نسبت ہے؟ اس کو اب تک بیان نہیں کیا گیا اس لئے اس عبارت سے اس کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے اگرچہ صنفنا اس کا علم معنی ہی سے ہو گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ نوع کے دونوں معنوں کے درمیان نسبت کے بارے مناطہ کا اختلاف متقدمین نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے یعنی نوع اضافی عام اور نوع حقیقی خاص ہے لیکن متاخرین ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کا قول کرتے ہیں جس میں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماع کا اور دو مادے افتراق کے نقشہ ذیل میں اس کو دیکھئے۔ نوع



قولہ ذہب قد صاء بر مناطہ متقدمین کہتے ہیں کہ نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر نوع حقیقی مقولات عشر میں سے کسی نہ کسی مقولہ میں ضرور داخل ہے تو ہر نوع حقیقی نوع اضافی ہوگی چنانچہ انسان پر دونوں صادق ہیں نوع حقیقی اس لئے کہ وہ مادہ ہونے کے جواب میں کثیرین متفقین بالحقاق پر محمول ہے



اور نوع اضافی اس لئے کہ ماحو کے جواب میں انسان و فرس پر جنس یعنی حیوان بولا جاتا ہے لیکن حیوان صرف نوع اضافی ہے نوع حقیقی نہیں اس لئے کہ اس پر اور اس کے غیر مثلاً نباتات پر جنس یعنی جسم نامی بولا جاتا ہے۔ متاخرین جو عموم و خصوص من وجه کا قول کرتے ہیں وہ متقدمین کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ ہر نوع حقیقی کا بقولہ کے تحت ہونا تسلیم نہیں کیونکہ یہ اس وقت ہو گا جبکہ ہر نوع حقیقی ممکن ہو حالانکہ یہ ضروری نہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو ممکنات کا مقولات عشر میں انحصار تسلیم نہیں اس لئے کہ ممکنات عالم کی اجناس مقولات عشر میں منحصر ہیں۔

وَرَدُّ ذَٰلِكَ فِي صُورَةِ دَعْوَى اَعَدَّ هِيَ اَنْ يَلِيْسَ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْعٌ مُّطْلَقًا فَاِنْ كَانَتْهُمَا مَوْجُوْدِيْنِ فِي الْاٰخِرَةِ اَوْ مَوْجُوْدِيْنِ فِي الْاَوَّلِ اَوْ فِي الْحَقِيْقَةِ فَمَا فِي الْاَوَّلِ اَوْ فِي الْمَتَوَسُّطَةِ فَاِنَّهَا اَلْوَاْعُ اَضَافِيَةٌ وَّلَيْسَتْ اَلْوَاْعُ حَقِيْقَةً لِاَنَّهَا اَجْنَاسٌ وَّلَا اَوْجُوْدُ اَلْوَاْعُ الْحَقِيْقِي بَدُوْنِ اَلْاَضَافِي فَمَا فِي الْحَقَائِقِ الْبَسِيْطَةِ كَالْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَالنَّقْطَةِ وَالْوَحْدَةِ فَاِنَّهَا اَلْوَاْعُ حَقِيْقَةٌ وَّلَيْسَتْ اَلْوَاْعُ اَضَافِيَةٌ وَّلَا اَلْكَانَتْ مُرَكَّبَةً لَوْ جَوَّبَ اَنَّ رَجْعَ النَّوْعِ اَلْاَضَافِي تَحْتَ جَنْسٍ فَيَكُوْنُ مُرَكَّبًا مِّنَ الْجَنْسِ وَالْفَضْلِ

ترجمہ: اور اس کو دعویٰ اعم کی صورت میں رد کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود ہے لیکن نوع اضافی بدوْن نوع حقیقی موجود ہے جیسے انواع بسیطہ میں کہ وہ انواع اضافیہ ہیں انواع حقیقیہ نہیں کیونکہ وہ اجناس ہیں اور لیکن نوع حقیقی بدوْن نوع اضافی موجود ہے جیسے حقائق بسیطہ میں چنانچہ عقل و نفس و نقطہ و وحدت میں کیونکہ وہ انواع حقیقیہ ہیں انواع اضافیہ نہیں ورنہ وہ مرکب ہو جائیں گے کیونکہ ضروری ہے نوع اضافی جنس کے تحت داخل ہو جائے تو وہ جنس و فصل سے مرکب ہو جائے گی

تشریح: قولہ دعوٰی مذکورہ: فلک کا مثال یہ مذہب قدما ہے اور فی صورت دعویٰ اعم میں اعم دعویٰ کی صفت ہے یعنی تلک الدعویٰ الیٰتی ہی اعم من مذہبہم اور یہ ضمیر کا مرجع دعویٰ اعم ہے اور یہیں میں ضمیر شینہ کا مرجع نوع حقیقی و نوع اضافی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ متقدمین کے مذہب نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہونے کو دعویٰ اعم کی صورت میں باطل قرار دیا گیا ہے کیونکہ عموم و خصوص مطلق ہونی کی تقدیر پر دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہونا چاہیے جبکہ ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود ہے چنانچہ انواع بسیطہ کہ وہ انواع اضافیہ ہیں لیکن انواع حقیقیہ نہیں کیونکہ وہ اجناس ہیں اور لیکن نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر جسے حقائق بسیطہ مثلاً عقل و نفس و نقطہ و وحدت کہ وہ انواع حقیقیہ ہیں انواع اضافیہ نہیں کیونکہ انواع اضافیہ کا تحت جنس داخل ہونا ضروری ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل بھی ہوگی لہذا نوع اضافی مرکب ہوگی حالانکہ حقائق مذکورہ بسیطہ میں مرکبہ نہیں تو نوع حقیقی کا وجود نوع اضافی کے بغیر پایا گیا اور جب ان میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ثابت ہو گیا تو ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہونا باطل ہو گیا اس لئے کہ عام اگرچہ خاص کے بغیر پایا جاتا ہے لیکن خاص عام کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے

قولہ کما لعقل: ان چاروں مثالوں پر اعتراض ہوتا ہے کہ ان کے بسیط ہونے پر کوئی دلیل نہیں نیز عقل و نفس صرف نوع حقیقی اسی تقدیر پر ہو سکتی ہیں جب ان کے لئے جنس نہ ہو اور ان پر افراد کی پوری ناسبت ہوں جب کہ دونوں میں کلام ہے اس لئے کہ حکماء کے نزدیک جوہر کی پانچ قسمیں ہیں عقل - نفس - حیوانی - صورت - جسم لہذا جوہر ایک کی جنس ہوئی۔ اور عقل کی دس نوعیں ہیں اور ہر نوع کو ایک فرد میں منحصر کیا گیا ہے اور نفس ناطقہ کی دو نوع، ایک نفس فلیک اور دوسرا نفس انسانی قرار دیا گیا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن ہے یہ اعتراض طریقہ عقلا کے خلاف ہو کیونکہ اعتراض مثال پر وارد ہے جبکہ مثال کے بطلان سے مطلوب کا بطلان لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اس کی دوسری مثال واجب وغیرہ



بھی دی جاسکتی ہے اسی وجہ سے اس اعتراض کو مناقشہ سے تعبیر کیا گیا ہے کہ چونکہ مناقشہ اس اعتراض کو کہا جاتا ہے جو ادنیٰ وجہ سے ساقط ہو جائے۔

قولہ النقطة :- یعنی نقطہ بھی نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں کیونکہ نقطہ خط کا کنارہ ہوتا ہے اور خط سطح کا کنارہ اور سطح جسم کا کنارہ اور جسم چونکہ جہات ثلاثہ یعنی طول و عرض و عمق میں منقسم ہوتا ہے لہذا سطح طول و عرض میں منقسم ہوگی عمق میں نہیں اور خط طول میں منقسم ہوگا عرض و عمق میں نہیں اور نقطہ چونکہ خط کا کنارہ ہے اس لئے وہ کسی جہت میں منقسم نہیں ہوگا اور جو کسی جہت میں منقسم نہ ہو اس کے اجزاء نہ ہوں گے اور جس کے اجزاء نہ ہوں اس کی جنس بھی نہ ہوگی اور جس کی جنس نہیں وہ نوع حقیقی ہوتا ہے نوع اضافی نہیں کیونکہ نوع اضافی جنس کے تحت ہوتی ہے اور جنس اس کا جز ہوتی ہے اور نقطہ کا چونکہ جز نہیں اس لئے وہ نوع اضافی نہ ہوگا اور نقطہ کا نوع حقیقی ہونا حکما کے مسلک پر ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ نقطہ و خط و جسم تعلیمی موجود ہیں اور اشکالین چونکہ ان کا انکار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک نوع حقیقی نہیں۔

خیال رہے کہ جسم کی دو قسمیں ہیں (۱) جسم تعلیمی (۲) جسم طبعی جسم تعلیمی اس عرض کو کہتے ہیں جو طول و عرض و عمق تینوں جہت میں تقسیم کو قبول کرے اور جسم طبعی اس جوھر کو کہتے ہیں جس میں کسی واسطہ سے طول و عرض و عمق حقیقہ مانے جاسکیں اور یہاں پر جسم سے مراد جسم تعلیمی ہے کیونکہ اس کا کنارہ سطح ہے اور سطح عرض ہے اور جس کا کنارہ عرض ہو وہ عرض ہوتا ہے اور عرض جسم تعلیمی ہے جسم طبعی نہیں۔

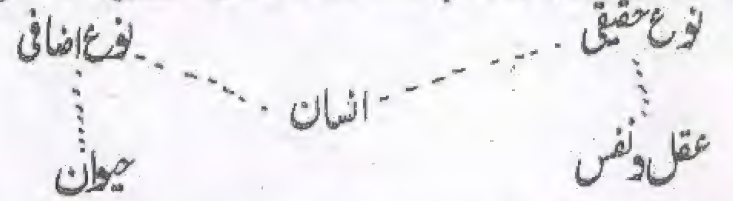
لَمْ يَلِدْ وَأَمْهًا حَقٌّ عَبْدُهُ وَهُوَ كَانَ بَيْنَهُمَا عُمُودًا خُصُوصًا مِنْ وَجْهِ اللَّهِ قَدْ ثَبَتَ وَجْهُهُ  
كُلٌّ مِنْهُمَا بَدْوَانِ الْآخِرِ وَهُمَا يَتَصَادَقَانِ عَلَى النَّوْعِ السَّافِلِ لِأَنَّ نَوْعَ حَقِّقِيٍّ مَنْ حَيْثُ  
أَنَّ مَقُولَ عَلَى أَفْرَادٍ مُتَّفَقَةِ الْحَقِيقَةِ وَنَوْعُ أَضَافِيٍّ مَنْ حَيْثُ أَنَّ مَقُولَ عَلَيْهِ عَلَى  
غَيْرِهِ الْجَنْسُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ :- پھر مصنف نے اس امر کو بیان کیا جو ان کے نزدیک حق ہے اور وہ یہ کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر موجود ہونا ثابت ہو چکا اور یہ دونوں نوع سافل پر صادق ہیں کیونکہ وہ نوع حقیقی ہے یاں معنی کہ متفقہ الحقیقت افراد پر محمول ہوتی ہے اور نوع اضافی ہے یاں معنی کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہوں کے جواب میں جنس محمول ہوتی ہے

تشریح :- قولہ لَمْ يَلِدْ :- یعنی نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان حقیقہ نسبت عموم و خصوص من وجہ ہے اس لئے کہ نوع اضافی کبھی نوع حقیقی ہوتی ہے جو جنس کے تحت ہوتی ہے جیسے انسان، حیوان کے تحت داخل ہے اور کبھی جنس ہوتی ہے جو دوسری جنس کے تحت داخل ہوتی ہے جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے اسی طرح نوع حقیقی کبھی نوع اضافی ہوتی ہے جب کہ گذرا اور کبھی حقیقت بسیط ہوتی ہے جیسے عقل و نفس و نقطہ وغیرہ لہذا نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان جب کہ نقشہ ذیل میں ہے عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ اس کے تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماع کا اور دو مادے افتراق کے، انسان میں نوع حقیقی و نوع اضافی دونوں صادق ہیں لیکن نوع حقیقی اس لئے کہ وہ کثرین متفقین پر ماہوں کے جواب میں محمول ہوتی ہے لیکن نوع اضافی اس لئے کہ اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے اور حیوان پر نوع اضافی صادق ہے نوع حقیقی نہیں لیکن نوع اضافی اس لئے صادق ہے کہ اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے لیکن حقیقی اس لئے صادق نہیں آتی کہ وہ کثرین متفقین بالحقائق پر ماہما کے جواب میں محمول نہیں ہوتی اور عقل و نفس و نقطہ پر نوع حقیقی صادق آتی ہے نوع اضافی نہیں لیکن حقیقی اس لئے صادق آتی ہے کہ وہ کثرین متفقین بالحقائق پر ماہما کے جواب میں محمول ہوتے ہیں لیکن نوع اضافی اس لئے صادق نہیں آتی کہ ان کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول نہیں ہوتی ورنہ ان کا مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب



ان پر جنس معمول ہوگی تو وہ جنس کے تحت داخل ہوں گے اور جو جنس کے تحت داخل ہو وہ جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے حالانکہ وہ حقائق بسیط سے ہیں جن کا مرکب ہونا محال ہے۔



قَالَ وَجَزَاءُ الْمَقُولِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ الْكَانَ مَنْ كَوْرًا بِالْمَطَابَقَةِ يَسْمَى وَاقِعًا فِي طَرِيقِ مَا هُوَ كَالْحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ بِالنَّسَبِ إِلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ الْمَقُولِ فِي جَوَابِ السَّوَالِ بِمَا هُوَ عَنِ الْإِنْسَانِ دَانَ الْكَانَ مَنْ كَوْرًا بِالْمَقُولِ يَسْمَى دَاخِلًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ كَالْحَيَوَانِ الْإِنْسَانِ أَوِ الْفَرْكَ بِالْإِرَادَةِ الدَّلِيلَ عَلَيْهَا الْحَيَوَانُ بِالْمَقُولِ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ مقول فی جواب ماہو کا جزر اگر مذکور بالمطابقت ہو تو اس کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے جیسے حیوان اور ناطق بہ نسبت حیوان ناطق کے جو انسان کے متعلق ماہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں معمول ہوتا ہے اور اگر تضمناً مذکور ہو تو داخل فی جواب ماہو کہا جاتا ہے جیسے جسم یا نامی یا احساس یا متحرک بالارادہ کا مفہوم جس پر حیوان بطریق تضمن دلالت ہے۔

تشریح: — بیانکہ وجزء المقول — یہ ازالہ ہے اس شبہہ کا کہ نوع اور جنس کی تعریف میں چونکہ مقول فی جواب ماہو مذکور ہے اور نوع سے متعلق جب ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حدتام معمول ہوتی ہے جس میں فصل قریب صراحتہ اور فصل بعید ضمناً معمول ہوتی ہے چنانچہ انسان ماہو کے جواب یعنی حیوان ناطق میں ناطق فصل قریب صراحتہ اور فصل بعید یعنی احساس متحرک بالارادہ، ضمناً معمول ہوتی ہے جبکہ ماہو کے جواب میں حدتام، نوع اور جنس مخصوص ہے اور اسی سے کہ جواب میں فصل خاص ہے اور حدتام کے ضمن میں ماہو کے جواب میں فصل بھی

معمول ہوتی ہے لہذا خصوصیت اب بند رہی جواب اس کا یہ کہ مقول فی جواب ماہو کی تین صورتیں ہیں جو آپس میں ایک دوسرے سے جدا ہیں (۱) مقول فی جواب ماہو نوع و جنس میں (۲) واقع فی طریق ماہو فصل قریب ہے (۳) داخل فی جواب ماہو فصل بعید ہے پہلی صورت چونکہ نوع و جنس کی تعریف سے ظاہر ہے اس لئے یہاں اس کو بیان نہیں کیا گیا صرف اخیر دونوں صورتوں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا۔ اسی وجہ سے شرح میں اولاً مقول فی جواب ماہو کو بیان کیا گیا پھر جزر مقول کو

أَقُولُ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ الْكَانَ مَنْ كَوْرًا بِالْمَطَابَقَةِ يَسْمَى وَاقِعًا فِي طَرِيقِ مَا هُوَ عَنِ الْإِنْسَانِ بِمَا هُوَ فَاجِبٌ بِالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى مَا هُوَ الْإِنْسَانُ وَمَا جَزَاءُ فَإِنْ كَانَ مَنْ كَوْرًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِالْمَطَابَقَةِ أَيْ بِالْمَقُولِ يَدُلُّ عَلَى الْمَطَابَقَةِ يَسْمَى وَاقِعًا فِي طَرِيقِ مَا هُوَ كَالْحَيَوَانِ أَوِ النَّاطِقِ فَإِنَّ مَعْنَى الْحَيَوَانِ جَزْءٌ لِمَجْمُوعٍ مَعْنَى الْإِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ الْمَقُولِ فِي جَوَابِ السَّوَالِ بِمَا هُوَ عَنِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ مَنْ كَوْرًا بِالْمَقُولِ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ مَطَابَقَةً وَالنَّاسِ يَسْمَى وَاقِعًا فِي طَرِيقِ مَا هُوَ الْكَانَ مَنْ كَوْرًا بِالْمَقُولِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ طَرِيقِ مَا هُوَ وَاقِعًا فِيهِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مقول فی جواب ماہو وہ ہے جو ماہیت مقول علیہا پر مطابقت دلات کرے مثلاً جب انسان کے متعلق ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے اور اس کا جواب حیوان ناطق سے دیا جائے تو وہ ماہیت انسان پر مطابقت دلات کرتا ہے لیکن جزر مقول تو اگر وہ ماہو کے جواب میں مطابقت مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ حیوان پر مطابقت دلات کرے تو اس کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے جیسے حیوان اور ناطق کہ حیوان کا معنی مجموعہ معنی حیوان و ناطق کا جزر ہے جو انسان کے متعلق ماہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں معمول ہوتا ہے اور وہ لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر مطابقت دلات کرتا ہے اور اس کو واقع فی طریق ماہو اس لئے کہا جاتا ہے کہ مقول فی جواب ماہو طریق ماہو ہے اور وہ اس میں واقع ہے۔



تشریح: قولہ المقول یعنی مقول فی جواب ما ہو اس کو کہا جاتا ہے جو ماہیت مسؤل عنہا پر مطابقت دلاتا ہے چنانچہ الانسان ما ہو کا جواب جو حیوان ناطق ہے وہ ماہیت انسان پر مطابقت دلاتا کرتا ہے لیکن جزر مقول فی جواب ما ہو اس کی دو صورتیں ہیں ایک واقع فی طریق ما ہو جو ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں مذکور ہوتا ہے جو اس جزر پر مطابقت دلاتا ہے چنانچہ حیوان اور ناطق کہ معنی حیوان مجموعہ معنی حیوان ناطق کا جزر ہے اور وہ معنی لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر مطابقت دلاتا کرتا ہے دوسری صورت داخل فی جواب ما ہو ہے جو آگے مذکور ہے۔

قولہ ای بلفظ: اس تفسیر سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مقول بمعنی محمول اور محمول حقیقتہً معنی ہے اور مطابقت لفظ کی صفت ہے لہذا بالمطابقت اصل میں یہ ہے بلفظ یدل بالظاہر علیہ یہی مراد اگلی عبارت ای بلفظ یدل علیہ بالتضمن کی ہے۔

قولہ وانما سمي: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ جزر مقول جو مذکور بالماہیۃ ہے اس کو قولہ فی طریق ما ہو کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ جزر مقول یعنی وہ جزر جو ما ہو کے جواب میں محمول ہو وہ چونکہ ما ہو کا طریق ہے اور وہ اس میں واقع ہے یعنی وہ جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ محمول ہوتا ہے جو اس پر مطابقت دلاتا ہے جسے حیوان اور ناطق کہ اس میں حیوان کا معنی مجموعہ معنی حیوان ناطق کا جزر ہے جس جزر پر لفظ حیوان بالمطابقت دلاتا کرتا ہے۔

وان کان مذکوراً فی جواب ما ہو بالتضمن ای بلفظ یدل علیہ بالتضمن یسمی داخل فی جواب ما ہو کہ مفهوم الجسم انما سمي بالحساس والمتحرك بالارادة فانه جزء معنی الحيوان الناطق المقول فی جواب ما هو وهو مذکور فیہ بلفظ الحيوان الدال علیہ بالتضمن

ترجمہ: اور اگر ما ہو کے جواب میں تضمناً مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ جو اس پر تضمناً دلاتا کرتا ہے تو اس کو داخل فی جواب ما ہو کہا جاتا ہے جیسے جسم یا نامی یا احساس یا

متحرك بالارادة کا مفہوم کہ وہ معنی حیوان ناطق کا جزر ہے جو ما ہو کے جواب میں مقول ہے اور وہ لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جس پر وہ تضمناً دلاتا کرتا ہے۔

تشریح: قولہ وان کان مذکوراً: یعنی جزر مقول کی دوسری صورت داخل فی جواب ما ہو ہے جو جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر تضمناً دلاتا کرتا ہے چنانچہ جسم مطلق و جسم نامی و احساس و متحرك بالارادة کا مفہوم کہ وہ معنی حیوان ناطق کا جزر ہے اور وہ مفہوم لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر تضمناً دلاتا کرتا ہے اس لئے کہ حیوان نامی جسم نامی، احساس متحرك بالارادة کے مجموعہ کا لہذا یہ اجزاء حیوان میں تضمناً مذکور ہیں۔

وانما انحصر جزر المقول فی جواب ما هو فی القسمین لأن دلالة التنازح مبيضة فی جواب ما هو بمعنی ان لا یذکر فی جواب ما هو لفظ یدل علی الباقية السؤل عنها او علی جزئها بالتنازح اصطلاحاً

ترجمہ: اور مقول فی جواب ما ہو کے جزر کا دو قسموں میں مختصراً اس لئے ہے کہ ما ہو کے جواب میں دلالت التنازح متروک ہے بایں معنی کہ ما ہو کے جواب میں وہ لفظ اصطلاحاً ذکر نہیں کیا جاتا ہے جو ماہیت مسؤل عنہا یا اسکے اجزاء پر التنازح دلاتا کرتے۔

تشریح: قولہ وانما انحصر: یہ اس سوال کا جواب ہے کہ مقول فی جواب ما ہو کا جزر جس طرح مدلول علیہ مطابقت و تضمن ہوتا ہے اسی طرح التنازح بھی ہو سکتا ہے پھر اس کو یہاں کیوں نہیں بیان کیا گیا؟ جواب یہ کہ مقول فی جواب ما ہو کا جزر چونکہ اسی وقت متصور ہوتا ہے جبکہ ماہیت مسؤل عنہا مکرر ہو اس لئے ما ہو کے جواب میں صرف مدلول علیہ مطابقت ہی جائز ہو گا جو ظاہر ہے اور مدلول علیہ تضمن بھی کیونکہ اسکے تمام اجزاء مقصود ہوتے ہیں اور اگر ما ہو کے جواب میں مدلول علیہ التنازح بھی بولا جاتا ہے تو مقصود کے علاوہ دوسرے جزر یا دوسرے لوازم کی طرف ذہن کے منتقل ہونے کا احتمال ہو گا اور مقصود حاصل نہ ہو سکے گا اور قرآن پر اعتماد اس لئے



نہیں ہو سکتا کہ قرائن اکثر خفی ہوتے ہیں۔

قَالَ وَالْجِنْسُ الْعَالِيُ جَاِزٌ اَنْ يَكُوْنَ لَهُ فَضْلٌ يُقَوِّمُهُ لِحَوَازِ تَرْكِيبِهِ مِنْ اَمْرَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ اَوْ اُمُوْرٍ مُتَسَاوِيَةٍ وَيَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ لَهُ فَضْلٌ يُقَسِّمُهُ وَالْوَسْطُ السَّافِلُ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ لَهُ فَضْلٌ يُقَوِّمُهُ وَيَمْتَنِعُ اَنْ يَكُوْنَ لَهُ فَضْلٌ يُقَسِّمُهُ وَالتَّوَسُّطَاتُ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ لَهَا مَقْوْلٌ تَقْسِيْمًا وَفُضُولٌ تَقْوِيْمًا وَكُلُّ فَضْلٍ يُقَوِّمُهُ الْعَالِيُ فَهُوَ يَقَوِّمُهُ السَّافِلُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كُلِّيٌّ وَكُلُّ فَضْلٍ يُقَسِّمُهُ السَّافِلُ فَهُوَ يُقَسِّمُهُ الْعَالِيُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ جنس عالی کیلئے فضل مقوم ہو سکتی ہے کیونکہ اس کا دو یا چند امور متساویہ سے مرکب ہونا جائز ہے اور اس کے لئے فضل مقسم کا ہونا ضروری ہے اور نوع سافل کیلئے فضل مقوم کا ہونا ضروری اور فضل مقسم کا ہونا ممتنع ہے اور متوسطات کیلئے فضول مقسم اور فضول مقوم کا ہونا ضروری ہے اور ہر فضل جو عالی کا مقوم ہے وہ سافل کا مقوم ہوگی عکس کلی کے بغیر اور ہر فضل جو سافل کا مقسم ہے وہ عالی کا مقسم ہوگی عکس کے بغیر۔  
تشریح: — بیانہ والجنس العالی: گذشتہ بیان سے یہ معلوم ہوا کہ اجناس کے متعدد درجے ہوتے ہیں بعض عالی اور بعض سافل اور بعض متوسط اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جو فضل جنس سافل کا مقسم ہے وہ آیا جنس عالی کا بھی مقسم ہے یا نہیں تو مصنف نے جواب دیا کہ ہر وہ فضل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی لیکن اس کا برعکس یعنی ہر وہ فضل جو جنس عالی کا مقسم ہے وہ جنس سافل کا مقسم نہ ہوگی تفصیل شرح میں درج ہے یونہی اجناس کی طرح انواع کے بھی متعدد درجے ہوتے ہیں بعض عالی اور بعض سافل اور بعض متوسط اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جو فضل نوع عالی کا مقوم ہے وہ آیا نوع سافل کا بھی مقوم ہے یا نہیں تو مصنف نے اس کا بھی جواب دیا کہ ہر وہ فضل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ لا محالہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس کا برعکس نہیں یعنی ہر وہ فضل جو نوع سافل کا مقوم ہے

وہ نوع عالی کا مقوم نہ ہوگی تفصیل شرح میں درج ہے البتہ یہ بیان ضروری ہے کہ جنس عالی کا مقابل یہاں نوع سافل کو قرار دیا گیا ہے جبکہ اس کا مقابل جنس سافل ہوتی ہے جس طرح نوع سافل کا مقابل نوع عالی ہوتی ہے اسکی وجہ یہ کہ سلسلہ ترتیب میں سب سے اوپر چونکہ جنس عالی ہے اور سب سے نیچے نوع سافل اس لئے منتہی ہونے کے اعتبار سے دونوں کو تقابل میں پیش کیا گیا۔

بیانہ والمتوسطات: — سلسلہ انواع و اجناس میں جو عالی و سافل کے مابین ہو اس کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے لہذا جو جنس عالی و جنس سافل کے مابین ہو اس کا نام اجناس متوسطہ اور جو نوع عالی و نوع سافل کے مابین ہو اس کا نام انواع متوسطہ رکھا جائے گا جسے جسم مطلق و جسم نامی و جوہر و حیوان کے مابین اجناس متوسطہ واقع ہیں اور جسم نامی و حیوان جسم مطلق و انسان کے مابین انواع متوسطہ واقع ہیں۔

بیانہ ان یكون لهما: — لہا میں ضمیر مجرور کا مرجع متوسطات ہے یعنی خواہ اجناس متوسطہ ہوں یا انواع متوسطہ ہر دو تقدیر فضول کا تعلق اگر اجناس متوسطہ سے ہو تو وہ مقسمہ کہلائیں گی اور اگر ان کا تعلق انواع متوسطہ سے ہو تو مقومہ کہلائیں گی اور علو و سفلی کی دو چیزیں ہیں ایک بحسب الحقیقہ اور دوسری بحسب الاضافہ بحسب الحقیقہ میں شئی کی ذات ہی بلندی و پستی پر دلالت کرتی ہے اور یہاں چونکہ علو و سفلی سے بحسب الاضافہ مراد ہے اس لئے جنس عالی و سافل اسی طرح نوع عالی و سافل اضافی و اعتباری مراد ہوں گی کہ ہر وہ فضل جو سافل کا مقسم ہے وہ عالی کا بھی مقسم ہوگی اس کا برعکس نہیں اس طرح جو فضل عالی کا مقوم ہوگی وہ سافل کا مقوم ہوگی اس کا برعکس نہیں۔

اقول الفصل في نسبة النوع ونسبة الى الجنس أي جنس ذلك النوع فاما نسبة النوع فبأنه مقوم  
لظای داخل فی قوامہ وجزئ لہ واما نسبة الى الجنس فبأنه مقسم لای حصل قسم لہ فبأنه اذا انضم الى  
الجنس صار المجموع قسما من الجنس ونوعا مثلا الناطق اذا نسب الى الانسان فهو داخل فی قوامہ واما  
صار حیوانا لاطقا وهو قسم من الحيوان



ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ فصل کے لئے ایک نسبت ہے نفع کی طرف اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف اور اس کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کیلئے مقوم ہے یعنی اس کے قوام میں داخل اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف اور اس کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کیلئے مقوم ہے یعنی اس کے قوام میں داخل اور اس کا جزر ہے اور جنس کی طرف اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے لئے مقسم یعنی محصل قسم ہے کیونکہ جب وہ جنس کے ساتھ منقسم ہو تو مجموعہ جنس کی ایک قسم اور نوع ہو جاتی ہے مثلاً اب انسان کی طرف اطلاق کی نسبت کیا جائے تو وہ اس کے قوام و ماہیت میں داخل ہے اور جب حیوان کی طرف نسبت کیا جائے تو حیوان ناطق ہو جاتا ہے جو حیوان کی ایک قسم ہے۔

تشریح: — قولہ الفصل لہ: فصل ایک ایسی گلی ہے جو نوع اور جنس دونوں کی طرف منسوب ہوتی ہے لیکن جب نوع کی طرف منسوب ہو تو اس کا جزر ماہیت ہوتی ہے جیسے ناطق ماہیت انسان و حیوان ناطق کا جزر ہے بایں وجہ اس کا نام مقوم یعنی قوام و حقیقت میں داخل ہونے والی کہا جاتا ہے کیونکہ تقویم کا معنی ہے ایک چیز کا دوسری چیز کے قوام میں داخل اور اس کا جزر حقیقت ہونا جیسا کہ شرح مرقات فارسی میں ہے تقویم عبارت از داخل شدن چیزے در قوام و جزر گردیدن حقیقت اوست اور جب فصل جنس کی طرف منسوب ہو تو اس کی تقسیم کر دیتی ہے بایں وجہ اس کا نام مقسم رکھا جاتا ہے کیونکہ مقسم اس شئی کو کہا جاتا ہے جو دو حصوں میں تقسیم کر دے اور فصل کی نسبت جب جنس کی طرف ہو تو وہ بھی جنس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے ایک وجود کے اعتبار سے اور دوسرا عدم کے اعتبار سے جیسے ناطق حیوان کے وجود کے اعتبار سے حیوان ناطق اور عدم کے اعتبار سے حیوان غیر ناطق کی طرف تقسیم کر دیتا ہے۔

وَأَذَاتُ صَوْرَاتٍ بِهَا أَفْتَقُولُ الْجَنَسُ الْعَالِي جَا زَانُ يَكُونُ لَهُ فَصْلٌ يَقُومُهُ لِحَاجَاتِهِ يَتَرَكَّبُ مِنْ أُمْنِيْنٍ بِسَائِلَةٍ دِيْمِيْزَانِدَةٍ عَنْ مُشَارَكَاتِهِ فِي الْوُجُوْدِ وَقَدْ اِمْتَنَعَ الْقَدَمَاءُ عَنْ ذَلِكَ سَاءَ عَلَى أَنْ كُلَّ مَا صِيغَ لَهَا فَصْلٌ يَقُومُهُ لَا يَدُلُّ أَنْ يَكُونَ لَهَا جَنَسٌ وَقَدْ سَلَفَ ذَلِكَ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهَا جَنَسٌ الْعَالِي فَصْلٌ لِحَاجَاتِهِ لَوْ جَوِبَ أَنْ يَكُونَ تَحْتَهُ الْوُجُوْدُ فَفَصْلُ الْوُجُوْدِ عَنِ الْقِيَاسِ لَا يَجِبُ مَقَاتٌ لَهُ وَالْوُجُوْدُ السَّافِلُ

يجب أن يكون له فصل مقوم ويثبت أن يكون له فصل مقسم أما الأول فلو جوب أن يكون قوله جنس وماله جنس لا بد أن يكون له فصل ديميزانيد عن مشاركات في ذلك الجنس وأما الثاني فلا مستأن أن يكون تحتها النوع والألم يكن سافلاً

ترجمہ: — اور جب آپ نے یہ جان لیا کہ تو ہم کہیں گے کہ جنس عالی کے لئے فصل مقوم ہو سکتا ہے کیونکہ جائز ہے وہ ایسے دو امروں سے مرکب ہو جو اس کے مساوی ہوں اور اس کو مشارکات فی الوجود سے امتیاز کیا جائے اور متقدمین اس سے اسلئے باز رہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لئے فصل مقوم ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے اور یہ پہلے ہی گذرا ہے۔ اور جنس عالی کیلئے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا واجب ہے۔ اور انواع کی فصول جنس کے لحاظ سے مقسمات ہوتی ہیں اور نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری اور فصل مقسم کا ہونا منقطع ہے لیکن امر اول تو اس لئے کہ اس کے اوپر جنس کا ہونا ضروری ہے اور جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے مشارکات فی الجنس سے تمیز دینے والی فصل کا ہونا ضروری ہے اور لیکن امر دوم تو اس لئے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا منقطع ہے ورنہ وہ سافل نہ ہوگی۔

تشریح: — قولہ وَأَذَاتُ صَوْرَاتٍ: یعنی جب آپ یہ جان چکے کہ فصل کی ایک نسبت جنس کی طرف ہوتی ہے اور دوسری نوع کی طرف بتقدیر اول فصل کو مقسم اور بتقدیر دوم مقوم کہا جاتا ہے (تو اب یہ جانیں کہ جنس عالی کیلئے فصل مقوم کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جائز و ممکن ہے۔ اس لئے کہ جنس عالی کے لئے اگرچہ جنس نہیں ہوتی کیونکہ اگر اس کی جنس ہو تو وہ عالی نہ ہوگی) لیکن ممکن ہے وہ ایسے دو جزوؤں سے مرکب ہو جو مساوی ہوں اور اس کو جمیع ماعدل سے تمیز دے مگر ایسی ماہیت کے وجود پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے اور ضروری اس لئے نہیں کہ فصل جزوئیں کو کہا جاتا ہے اور ممکن ہے جنس عالی بسیط ہو تو اس کے لئے جزو نہ ہوگا البتہ فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جنس کے تحت انواع ہوتی ہیں اور انواع کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا جو فصل انواع کے لئے مقوم ہوگی وہ جنس کیلئے مقسم ہوگی۔

قولہ وَقَدْ اِمْتَنَعَ: یعنی متقدمین نے ایسی ماہیت کا انکار کیا ہے جو صرف فصل سے مرکب ہو ان کے نزدیک جس ماہیت کے لئے فصل مقوم ہوگی اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جس



کی جنس نہیں اس کی فصل بھی نہیں ہوگی اس لئے کہ فصل ہر ہر مہم کے ہر ہر محصل کا نام ہے لہذا جس کے لئے ہر ہر مہم نہ ہو اس کیلئے ہر ہر محصل بھی نہ ہوگا کیونکہ ہر ہر محصل کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جس کے ہر ہر مہم ہو اور جب ہر ہر مہم ہی نہ ہو تو ہر ہر محصل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا وہ جس کیلئے جنس نہ ہو اس کیلئے فصل بھی نہ ہوگی کیونکہ فصل مشارکات جنسیہ سے تیز دینے کے لئے ہوتی ہے اور جب اس کی جنس ہی نہیں تو مشارکات بھی نہ ہوں گے اور نہ اس سے تیز دینے کی ضرورت پیش آئیگی۔ مثلاً وجود کہ اس کی کوئی جنس نہیں لہذا اس کی فصل بھی نہ ہوگی کیونکہ وجود بسیط ہے جس کا کوئی ہر ہر یعنی جنس نہیں کیونکہ اگر جنس ہو تو چونکہ قاعدہ ہے جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہے اس لئے وجود کا جنس و فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ جن اجزاء سے وجود کی ترکیب ہوگی وہ اجزاء ہوا صفت و وجود سے متصف ہوں گے یا نہیں اگر متصف نہیں تو کل کا معدوم ہونا لازم آئیگا۔ اس لئے کہ اسلام اجزاء اسلام کل کو مستلزم ہوتا ہے اور اگر صفت و وجود سے متصف نہیں تو انصاف الشی بنفسہ لازم آئے گا کیونکہ وجود کل ہے اور اس کے اجزاء اگر صفت و وجود سے متصف ہیں تو ان کے لئے بھی وجود لازم آئے گا اور وجود کا وجود سے متصف ہونا بلاشبہ باطل ہے۔

قولہ وقد سلف: یعنی وہ ماہیت جو صرف فصل سے مرکب ہو اس کیلئے جنس کا ہونا کوئی ضروری نہیں اس کے ابطال پر دلیل متقدمین کی طرف سے فصل خیر کے بیان میں گذر چکی ہے۔

قولہ والنوع السافل: یعنی نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے البتہ فصل مقسم کا ہونا ضروری نہیں بلکہ متنع ہے یہاں پر دو امر ہیں ایک یہ کہ نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے اور دوسرا یہ کہ نوع سافل کے لئے فصل مقسم کا ہونا متنع ہے اول کی دلیل یہ ہے نوع سافل کے لئے جنس ہوتی ہے اور جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس ماہیت کو اس جنس کے مشارکات سے تیز دے جیسا کہ تفصیل اوپر گذری دوم کی دلیل یہ کہ نوع سافل وہ ہے جو تمام انواع کے نیچے ہو اور اس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو اسی وجہ سے اس کیلئے فصل مقسم نہیں ہو سکتی کیونکہ فصل مقسم جنس کے لئے ہوتی ہے اور جب اس کے نیچے نوع نہیں تو وہ جنس نہیں بلکہ اس کیلئے جنس لازم و ضروری ہے۔

والتوسطات سواء كانت انواعاً أو اجناساً يجب أن يكون لها فصول مقومات لأن فوقها اجناساً وفصول مقدمات لأن تحتها انواعاً

ترجمہ: — اور متوسطات انواع ہوں یا اجناس ان کے لئے فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہیں کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہوں اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں کیونکہ ان کے نیچے انواع ہیں۔  
تشریح: — قولہ والمتوسطات: یعنی متوسطات خواہ انواع ہوں یا اجناس یعنی نوع عالی و نوع سافل کے مابین انواع کو انواع متوسط اور جنس عالی و جنس سافل کے مابین اجناس کو اجناس متوسط کہا جائے چنانچہ جسم مطلق و جسم مائی جو ہر و حیوان کے مابین اجناس متوسط واقع ہیں اور جسم مائی و حیوان، جسم مطلق و انسان کے مابین انواع متوسط واقع ہیں اور انواع متوسط ہوں یا اجناس متوسط ان کے لئے فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہیں اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں کیونکہ ان کے نیچے انواع ہیں۔

فكل فصل يقوم النوع العالي أو الجنس العالي فهو يقوم السافل لأن العالي مقوم للسافل ومقوم المقوم مقوم بل غير عكس كل ليس كل مقوم للسافل فهو مقوم للعالي لأن قد ثبت أن جميع مقومات العالي مقومات للسافل فلو كان جميع مقومات السافل مقومات العالي لم يكن بين السافل والعالي فرق وإنما قال من غير عكس كل لأن بعض مقوم السافل مقوم للعالي وهو مقوم للعالي

ترجمہ: — پس ہر وہ فصل جو مقوم نوع عالی یا جنس عالی ہو وہ مقوم سافل ہے کیونکہ عالی مقوم سافل ہے اور مقوم مقوم مقوم ہوتا ہے عکس کلی کے بغیر یعنی ایسا نہیں کہ جو مقوم سافل ہو وہ مقوم عالی بھی ہو کیونکہ یہ ثابت ہے کہ تمام مقومات عالی مقومات سافل ہیں تو اگر تمام مقومات سافل مقومات عالی ہوں تو سافل و عالی میں کوئی فرق نہ رہے گا اور من غیر عکس کلی اس لئے کہا ہے کہ بعض مقوم سافل مقوم عالی ہے اور وہ مقوم عالی ہے



تشریح: قولہ فکل فصل :- یعنی ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ لاجلہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس لئے کہ نوع عالی کا مقوم نوع عالی کا جزو ہوتا ہے اور نوع عالی خود نوع سافل کا جزو ہے اور جزو کا جزو چونکہ اس کا جزو ہوا کرتا ہے اس لئے ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس لئے کہ وہ جس طرح نوع عالی کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتی ہے اس طرح نوع سافل کو بھی جمیع ماعدا سے تمیز دیتی ہے لہذا وہ اس کا بھی جزو تمیز ہوگی اور یہی معنی مقوم کا ہے چنانچہ حساس کہ وہ حیوان کا مقوم ہے اور اس کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے یونہی انسان کا بھی مقوم ہے جو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے اس لئے کہ حساس، حیوان کا جزو ہے کیونکہ حیوان نام ہے۔ جوہر، حساس، متحرک بالارادہ کا اور حیوان انسان کا جزو ہے کیونکہ انسان، حیوان ناطق کے مجموعہ کا نام ہے اور جزو کا جزو چونکہ اس کا جزو ہوا کرتا ہے اس لئے حساس، انسان کا بھی جزو اور اس کا مقوم ہوا۔ اس لئے کہ وہ جس طرح حیوان کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے اسی طرح انسان کو بھی جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے۔ اسی طرح قابل البعاد ثلاثہ جس طرح جسم مطلق کا مقوم ہے اسی طرح حیوان و انسان کا بھی۔

قولہ غیر عکس کلی :- عکس کے ساتھ کلی کی قید سے جواب ہے اس سوال کا کہ غیر عکس کا تعلق کل مقوم للعالی مقوم للسافل موجب کلیہ ہے اور چونکہ عکس مستوی کے بیان میں آئیگا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لہذا قضیہ مذکورہ کا عکس بھی موجبہ جزئیہ یعنی بعض مقوم للسافل مقوم للعالی آئیگا اور یہ صادق ہے اس لئے کہ مثلاً حساس جس طرح انسان کا جزو مقوم ہے اسی طرح حیوان کا بھی جزو مقوم ہے لہذا میں غیر عکس کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ عرف میں سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی نہیں آتا اور یہ موجبہ کلیہ ہے۔ جواب یہ کہ عکس مستوی کی دو صورتیں ہیں ایک عکس منطقی اور دوسری عکس لغوی عکس منطقی وہ ہے جس کو عکس کی بحث میں بیان کیا جائیگا اور عکس لغوی محض تغیر و تبدل کو کہا جاتا ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس جو موجبہ جزئیہ آتا ہے وہ عکس منطقی ہے عکس لغوی نہیں اور یہاں پر عکس سے مراد عکس لغوی ہے اور عکس لغوی موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے جس طرح موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ آتا ہے لہذا اس اعتبار سے قضیہ مذکورہ کا عکس موجبہ کلیہ آئیگا یعنی کل مقوم للسافل مقوم للعالی اور یہ بدایتہ باطل ہے اس لئے کہ بعض فصل مثلاً ناطق نوع سافل یعنی انسان کا مقوم ہے لیکن نوع عالی یعنی حیوان و جسم نامی وغیرہ کا مقوم نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

قولہ امی یس کل :- عکس کلی کے غیر سے مراد کیا ہے؟ اس تفسیر سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ ہر وہ فصل جو سافل کا مقوم ہے وہ عالی کا مقوم نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر سافل کا مقوم عالی کا مقوم ہو جائے تو سافل و عالی میں کوئی فرق نہ رہے گا کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عالی کے تمام مقومات سافل کے مقومات قولہ وانہما قال :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے عکس کے ساتھ کلی کی قید کا اضافہ کیوں کیا؟ جواب یہ کہ سافل کے تمام مقومات چونکہ عالی کیلئے مقوم نہیں بلکہ اس کے بعض مقومات ہی عالی کے لئے مقوم ہیں اسلئے عکس کے ساتھ کلی کی قید کا اضافہ کیا گیا کہ عالی کے تمام مقومات سافل کے لئے مقوم تو ہو سکتے ہیں لیکن سافل کے لئے تمام مقومات عالی کے لئے مقوم نہیں ہو سکتے بلکہ اس کے بعض مقومات ہی عالی کے لئے مقوم ہوں گے چنانچہ انسان جو سافل ہے اس کے فصول مقومہ قابل البعاد، نامی، حساس، متحرک بالارادہ اور ناطق ہیں لہذا اگر حیوان میں بھی یہ سب پائے جائیں تو حیوان اور انسان میں کوئی فرق نہ رہے گا اسی طرح ناطق کے علاوہ اگر دوسرے مقومات جو حیوان کے ہیں اگر وہ سب جسم نامی میں پائے جائیں تو حیوان و جسم نامی میں کوئی فرق نہ رہے گا اسی طرح ناطق و حساس کے علاوہ باقی مقومات جو جسم نامی کے ہیں اگر وہ سب جسم مطلق میں پائے جائیں تو جسم نامی اور جسم مطلق میں کوئی فرق نہ رہے گا معلوم ہوا کہ نوع سافل کے بعض مقومات نوع عالی کے مقوم ہیں۔ اسی بناء پر عکس کلی کی نفی کی گئی۔

وکل فصل یقسم الجنس السافل فهو یقسم العالی لآل معنی تقسیم السافل تحصیلہ فی نوع  
وکل ما یحصل السافل فی نوع یحصل العالی فیہ فیکون العالی حاصلہ ایضاً فی ذلک النوع وهو  
معنی تقسیمہ للعالی

ترجمہ :- اور ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا مقسم ہے اس لئے کہ تقسیم سافل کا مطلب تحصیل السافل فی النوع ہے اور جو سافل فی النوع کا مقسم ہے وہ عالی فی النوع کا مقسم ہوگا اور یہی مطلب ہے مقسم عالی ہونے کا۔

تشریح :- قولہ وکل فصل :- یعنی ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی اس لئے کہ جنس سافل ہی جنس عالی کی ایک قسم ہے جو جو فصل جنس سافل کی قسم پیدا



کرے گی وہ جنس عالی کی بھی قسم پیدا کرے گی اس لئے کہ قسم کی قسم اس کی قسم ہوا کرتی ہے لہذا ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی چنانچہ ناطق حیوان کی قسم ہے اور حیوان جسم نامی کی قسم ہے لہذا ناطق جسم نامی کی قسم ہے اس لئے کہ قسم کی قسم اس کی قسم ہوا کرتی ہے بالفاظ دیگر یوں کہنے ناطق جس طرح حیوان کی قسم ہے یعنی حیوان کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک حیوان ناطق اور دوسرا حیوان غیر ناطق اسی طرح جسم نامی کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک جسم نامی ناطق اور دوسرا جسم نامی غیر ناطق اسی طرح جسم مطلق کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔

قولہ لان معنی تقسیم :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور در کل فصل تقسیم الجنس السافل کی جس کا حاصل یہ کہ سافل کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ سافل کو نوع میں حاصل کر دیتا ہے چنانچہ ناطق حیوان کو دو حصوں میں ایک حیوان ناطق اور دوسرا حیوان غیر ناطق کی طرف منقسم کر کے کی وجہ سے حیوان کو ایک خاص نوع یعنی انسان اور دوسرا غیر انسان میں حاصل کر دیتا ہے اور جب وہ سافل کو ایک خاص نوع میں حاصل کر دیتا ہے تو عالی کو بھی ایک خاص نوع میں حاصل کر دے گا چنانچہ ناطق جب حیوان کو ایک خاص نوع یعنی حیوان ناطق میں حاصل کر دیتا ہے تو جسم نامی یا جسم نامی و جوہر کو بھی ایک خاص نوع یعنی جسم نامی ناطق و جسم نامی غیر ناطق وغیرہ میں حاصل کر دے گا۔

وَلَا يَنْعَكُ كَلِيًّا أَيْ لَيْسَ كُلُّ مُقَسِّمٍ لِلْعَالِي مُقَسِّمًا لِلْسَافِلِ لِأَنَّ فَصْلَ السَافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِي وَهُوَ لَا يَقَسِّمُ السَافِلَ بَلْ يَقَوْمُهُ وَلَكِنْ يَنْعَكُ جُزْئِيًّا فَإِنَّ بَعْضَ مُقَسِّمِ الْعَالِي مُقَسِّمٌ لِلْسَافِلِ وَهُوَ مُقَسِّمُ السَافِلِ

ترجمہ :- اور اس کا عکس کلی نہیں یعنی ایسا نہیں کہ جو عالی کا مقسم ہو وہ سافل کا بھی مقسم ہو کیونکہ سافل کی فصل عالی کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم نہیں بلکہ اس کا مقوم ہے لیکن عکس جزئی ہو سکتا ہے اس لئے کہ عالی کا بعض مقسم سافل کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم ہے۔

تشریح :- قولہ ولا ینعکس :- یعنی ہر وہ فصل جو جنس عالی کا مقسم ہے وہ جنس سافل کا مقسم نہ ہوگی اس لئے کہ سافل کی فصل عالی کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم نہیں بلکہ اس کا مقوم ہے چنانچہ

جسم نامی کا مقسم ہے یعنی اس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک جسم نامی حساس اور دوسرا جسم نامی غیر حساس لیکن حیوان کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کرتا بلکہ اس کا مقوم و جزء ہوتا ہے کیونکہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ ایک حیوان حساس ہے اور دوسرا غیر حساس کیونکہ کوئی حیوان غیر حساس نہیں بلکہ ہر ایک حساس ہوتا ہے۔

قَالَ الْفَصْلُ الرَّابِعُ فِي التَّعْرِيفَاتِ الْمَعْرُوفَةِ لَشَيْءٍ هُوَ الَّذِي يُتَنَزَّهُ تَصَوُّرًا لَا تَصَوُّرًا ذَلِكَ الشَّيْءُ أَفْأَمْتِيًّا لَا عَنْ كُلِّ مَاعِلٍ لَا وَهُوَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَفْسٌ الْمَاهِيَةُ لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ مَعْلُومٌ قَبْلَ الْمَعْرِفِ وَالشَّيْءُ لَا يَعْلَمُ قَبْلَ نَفْسِهِ وَلَا يَعْلَمُ تَصَوُّرًا عَنْ أَفَادَةِ التَّعْرِيفِ وَلَا اخْصَاصَ لَكُونِهِ أَخْفَى فَهُوَ مُسَاوِلَةٌ فِي الْعُومِ وَالْخُصُوصِ

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ پوچھی فصل تعریفات کے بیان میں ہے معرف شئی وہ ہے جس کا تصور اس شئی کے تصور کو مستلزم ہو یا جمع ماعدا سے اس کے امتیاز کو اور اس کا نفس ماہیت ہونا جائز نہیں کیونکہ معرف معلوم ہے معرف سے پہلے اور شئی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہوتی اور نہ اعم ہونا کیونکہ وہ افادۃ تعریف سے قاصر ہے اور نہ اخص ہونا کیونکہ وہ اخفی ہے پس معرف عموم و خصوص میں معرف کا مساوی ہوگا۔

تشریح :- لیس فی الفصل الرابع :- پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے جس میں چار فصلیں ہیں ان میں سے جب پہلی تین فصلوں کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب آخری اور پوچھی فصل کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تعریفات کے بیان میں ہے۔ تعریفات جمع ہے تعریف کی اور تعریف لغت میں اگرچہ بمعنی پہچان ہے لیکن وہ بمعنی معرف یعنی پہچان کرنے والا ہے کیونکہ تعریف مصدر ہے اور مصدر کا تثنیہ ہوتا ہے اور نہ جمع جب اس کی جمع تعریفات لائی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہ بمعنی مصدر نہیں بلکہ بمعنی اسم فاعل یعنی تعریف کرنے والا ہے۔ اسی وجہ سے یہاں تعریف و معرف دونوں کو بیان کیا گیا ہے لیکن قول شارح کو بیان نہیں کیا گیا جب کہ اس کا معنی بھی یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اس تعریف کو بھی شامل ہو جائے جو صرف فصل یا صرف خاصہ سے کی جاتی ہے



کیونکہ قول شارح مرکب کو کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے وہ تعریف جو فصل یا خاصہ سے کی جائے مرکب نہیں ہوتی ہے۔

**بسم اللہ المعروف:** یعنی شئی کا معرف وہ جس کا تصور اس شئی کے تصور کو مستلزم ہو یا جمع ماعدا سے اس کے امتیاز کو مستلزم ہو پھر وہ شئی ایسی ہے جو پہلے ہی سے ذہن میں موجود تھی لیکن ذہن کا التفات اس طرف نہیں تھا یا ذہن میں اس کا مطلقاً وجود ہی نہیں تھا۔ بتقدیر دوم تعریف حقیقی ہے جس میں صورت غیر حاصل کی تحصیل ہوتی ہے اور بتقدیر اول تعریف لفظی ہے جس میں شئی اول (جس کا ذہول ہو گیا ہو) کی تفسیر کی جاتی ہے چنانچہ اسد کا معنی جب کہ پہلے ہی سے معلوم ہوا اور غضنفر بولا جائے اور اس کا معنی پہلے ہی سے معلوم نہ ہوا تو بالغضنفر کے ذریعہ سوال کرنے سے جواب میں اسد آئے گا پس اس میں اسد کی صورت حاصل کی طرف ذہن کا دوبارہ التفات ہوا نہ کہ اسد کی صورت ابتداً حاصل ہوئی لہذا یہ تعریف لفظی ہے

تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک بحسب الحقیقۃ دوسری بحسب الاسم۔ بحسب الحقیقۃ وہ تعریف حقیقی ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہو جائے جس کا وجود واقعی و نفس الامری ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے اور بحسب الاسم وہ تعریف حقیقی ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہو جس کا وجود نفس الامری نہیں بلکہ اعتباری ہو جیسے نخیول کی اصطلاح میں کلمہ کی تعریف لفظ وضع معنی مفرد اور تعریف سے یہاں مراد تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ ہے لیکن تعریف حقیقی اس لئے کہ اس میں حدود رسم کا بیان ہوتا ہے اور حدود رسم ایسی صورت کا فائدہ دیتی ہیں جو پہلے سے ذہن میں حاصل نہ ہو لیکن بحسب الحقیقۃ اس لئے کہ اس میں جنس و فصل کا بیان ہوتا ہے اور جنس و فصل ایسی صورت کا فائدہ دیتی ہے جس کا وجود نفس الامری ہو کیونکہ جنس و فصل اصطلاحات مناطہ ہیں اور اصطلاحات مناطہ نفس الامری ہوتی ہیں برخلاف دوسری اصطلاحات کے کہ وہ اعتباریہ ہوتی ہیں لہذا فی کتاب المناظرۃ الرشیدۃ۔

أقول قد سلف لك أن نظر المنطقي إنما في قول الشارح أو في الحجة ولكن من هذا مقدماً يتوقف معرفته عليها ولما وقع الخلاف عن بيان مقلدات القول الشارح فقد

حان أن يشرع فيه فالقول الشارح هو المعروف وهو ما يستلزم تصور لا تصور الشئ أو امتياز لا عن كل ماعدا

**ترجمہ:** میں کہتا ہوں پہلے گذر چکا ہے کہ منطقی کی نظر قول شارح یا حجت میں ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ مقدمات ہیں جن پر یہ موقوف ہیں اور جب قول کے مقدمات کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قول شارح کے بیان کا وقت آگیا تو قول شارح ہی معرف ہے اور وہ وہ ہے جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمع ماعدا سے امتیاز کو۔  
**تشریح:** قول قد سلف: موضوع کے بیان میں گذر چکا ہے کہ منطقی میں مقصود بالذات معرف و حجت سے بحث کرنا ہے اور جس طرح حجت کے مقدمات ہوتے ہیں اسی طرح معرف کے بھی اور معرف کے مقدمات کہ جن پر معرف موقوف ہے ان مقدمات کے ذکر سے جب فارغ ہو چکے تو اب معرف کو بیان کیا جاتا ہے کما سیأتی تفصیلاً۔

**قولہ فالقول الشارح:** یعنی قول شارح جس کو معرف بھی کہا جاتا ہے وہ جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمع ماعدا سے امتیاز کو کہ تعریف اگر ذاتیات سے ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف حیوان ناطق سے تو تصور شئی یعنی شئی کی کنہ حاصل ہوگی اور اگر تعریف عرضیات سے ہے (مثلاً انسان کی تعریف حیوان ضاحک یا صرف ضاحک سے) تو جمع ماعدا سے امتیاز ہوگا پھر تعریف جو ذاتیات سے ہو اگر ان کو الہ بنا کر ہے تو علم بالکنہ ہے اور اگر الہ بنا کر نہیں تو علم بکنہ ہے اور جو تعریف عرضیات سے ہو اگر ان کو بھی الہ بنا کر ہے تو علم بالوجہ ہے اور اگر الہ بنا کر نہیں تو علم بالوجہ ہے۔  
**قولہ هو المعروف:** اس مقام میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قول شارح کی تعریف ہوالعرف سے بیان کیا گیا ہے جب کہ معرف قول شارح سے اعرف نہیں حالانکہ تعریف کا معرف سے اعرف ہونا ضروری ہے۔ جواب یہ کہ تعریف ہوما يستلزم الخ سے شروع ہے ہوالعرف سے نہیں لفظ معرف کو محض قول شارح اور معرف میں اتحاد پر تنبیہ کے لئے بیان کیا گیا ہے۔

**قولہ وهو ما يستلزم:** لفظ ما اسم موصول ہے چونکہ متن میں يستلزم سے قبل الذی اسم موصول مذکور ہے اور شرح میں تصور شئی کہا گیا جب کہ متن میں تصور ذلک الشئ مذکور ہے اس



کی وجہ لفظ ذلک سے اشارہ کرنا ہے المعرف للشیء میں شئی کی طرف اور شرح میں معرف کے ساتھ چونکہ شئی مذکور نہیں اس لئے ذلک سے اشارہ نہیں کیا گیا۔ خلاصہ تعریف کا یہ ہے کہ قول شارح وہ ہے جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمع ماعدا سے امتیاز کو۔ تصور شئی یعنی کہ شئی کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب کہ تعریف ذاتیات سے ہو اور جمع ماعدا سے امتیاز کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب کہ تعریف عرضیات سے ہو۔ دونوں معنی کی وضاحت شرح میں آگے مذکور ہے فانتظر۔

ولیس المراد بتصور الشئی تصورًا بوجهًا مّا والا لکان الاعم من الشئی أو النخص منه معرّفًا لہ لانہ قد یستلزم تصورًا لتصور ذلک الشئی بوجهًا مّا ولکان قوله أو امتیازًا لخص کل ماعدا مستلزمًا لک لانت کل معرف فهو مفید لتصور ذلک الشئی بوجهًا مّا بل المراد بالتصور بلکنہ الحقیقۃ ونحو الحد التام کالحیوان الناطق فان تصورًا مستلزم تصور حقیقۃ الانسان وانما قال أو امتیازًا علی کل ماعدا لکن تناول الحد الناقص والرسم فان تصوراتها لا تستلزم تصور حقیقۃ الشئی بل امتیازًا عن جمیع اغیارہ

ترجمہ: اور تصور شئی سے مراد تصور بوجہ مّا نہیں ورنہ شئی کا اعم یا اخص بھی معرف ہوگا کیونکہ اس کا تصور بھی کبھی شئی کے تصور بوجہ مّا کو مستلزم ہوتا ہے نیز مصنف کا قول "او امتیازہ عن کل ماعدا" بیکار ہو جائیگا اس لئے کہ ہر معرف تصور شئی بوجہ مّا کے لئے مفید ہوتا ہے۔ بلکہ تصور بلکنہ الحقیقۃ مراد ہے جو حد تام ہے جیسے حیوان الناطق کہ اس کا تصور حقیقۃً انسانیہ کے تصور کو مستلزم ہے اور او امتیازہ عن کل ماعدا اس لئے کہا کہ حد تام اور رسوم کو بھی شامل ہو جائے کہ ان کے تصورات تصور حقیقۃ شئی کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ جمیع اغیار سے شئی کے امتیاز کو مستلزم ہوتے ہیں۔  
تشریح: قولہ و لیس المراد: یعنی تصور شئی سے مراد تصور بلکنہ الحقیقۃ ہے جو حد تام ہے چنانچہ حیوان ناطق کہ اس کا تصور حقیقۃً انسان کے تصور کو مستلزم ہے اس سے مراد تصور بوجہ مّا نہیں ورنہ اعم شئی یا اخص شئی بھی معرف ہو جائے گا کیونکہ اس کا تصور بھی کبھی شئی کے تصور بوجہ مّا کو مستلزم ہوتا ہے اس کے علاوہ مصنف کا قول "او امتیازہ عن کل ماعدا" بیکار

ہو جائے گا کیونکہ بوجہ مّا مراد ہونے کی صورت میں تو صرف ماہیتلزم تصورہ تصور شئی کافی ہے حد ناقص اور رسوم ہر ایک پر بھی تعریف صادق آجائے گی۔  
قولہ وانما قال: تعریف میں دو جزوہ مذکور ہیں اول تصور شئی دوم امتیازہ عن کل ماعدا جزوہ اول کی وجہ تو معلوم ہوگی لیکن جزوہ دوم کی وجہ یہ ہے کہ اس قید کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ تعریف حد ناقص اور رسوم کو بھی شامل ہو جائے اس لئے کہ ان کے تصورات حقیقۃ شئی کے تصور کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ جمیع اغیار سے امتیاز کو مستلزم ہوتے ہیں۔

ثم المعرف اما ان يكون نفس المعرف أو غير ذلك اجزاء ان يكون نفس المعرف لوجوب ان يكون المعرف معلوما قبل المعرف والشئی لا یحل محل نفسه فتعين ان يكون غير المعرف ولا یخلو اما ان يكون مساويا له أو اعم منه أو لخص منه أو مابینا له لا سبیل الى انه اعم من المعرف لانه قامر عن افادۃ التعریف فان التصور من التعریف اما تصور حقیقۃ المعرف أو امتیازہ عن جمیع ماعدا والا اعم من الشئی لا یفید شیئا منهما

ترجمہ: پھر معرف یا تو نفس معرف ہوگا یا اس کا غیر۔ نفس معرف ہونا تو جائز نہیں کیونکہ معرف کا قبل از معرف معلوم ہونا ضروری ہے اور شئی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہو سکتی لہذا غیر معرف ہونا متعین ہو گیا اور خالی نہیں معرف یا تو معرف کے مساوی ہوگا یا اس سے اعم ہوگا یا اخص ہوگا یا مابینا ہوگا۔ معرف سے اعم نہیں ہو سکتا کیونکہ اعم افادۃ تعریف سے قاصر ہے اس لئے کہ تعریف سے مقصود آیا حقیقۃ معرف کا تصور ہے یا جمع ماعدا سے امتیاز ہے اولاً اعم ان دونوں میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا ہے۔

تشریح: قولہ ثم المعرف: معرف بالکسر کی تعریف کے بعد اب اس کی یہ شرط بیان کی جاتی ہے کہ وہ معرف بالفتح کا مساوی ہوگا کیونکہ وہ اس کا عین نہیں ہو سکتا اس لئے کہ عرف بالکسر کا تصور معرف بالکسر ہونے کی حیثیت سے ضروری ہے کہ معرف بالفتح کے تصور پر مقدم ہو اس لئے کہ معرف بالکسر کی معرفت علت ہے معرف بالفتح کی معرفت کے لئے اور ظاہر ہے علت معلول پر نہ



ہوتی ہے لہذا معرف بالکسر معرف بالفتح ہو تو تقدم شئ علی نفس لازم آئے گا جو محال ہے  
لہذا وہ اس کا عین نہیں بلکہ غیر ہوگا جو احتمالات الرجحہ کہتا ہے۔ وہ یہ کہ معرف بالکسر معرف بالفتح  
سے عام ہوگا یا خاص یا مباین یا مساوی اول تینوں احتمالات باطل ہیں۔ لہذا آخری اور چوتھا احتمال  
ثابت ہے۔ لیکن احتمال اول یعنی عام ہونا اس لئے باطل ہے کہ تعریف سے مقصود یا تو حقیقت  
معرف بالفتح کی معرفت ہوتی ہے یا جمیع ماعدا سے امتیازاً ورامر عام ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ  
نہیں دیتا ہے کیونکہ خاص کی حقیقت میں عام سے زائد امور داخل ہوتے ہیں لہذا عام کے علم سے  
وہ زائد امور حاصل نہیں ہو سکتے۔ نیز عام چونکہ خاص کے علاوہ دیگر افراد پر صادق آتا ہے اسلئے  
مکمل امتیاز بھی حاصل نہ ہو سکے گا بقیہ احتمالات کا ذکر آگے مذکور ہے۔

قولہ والعم من الشئ :- تعریف بالاعلام کا جائز نہ ہونا متاخرین کے نزدیک  
ہے لیکن متقدمین اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور حق بھی یہی ہے اس لئے کہ تصور بالکنسہ یا  
تصور بوجہ المساوی جس طرح نظری ہوتا ہے اسی طرح تصور بالوجہ لاعلم بھی نظری ہوتا ہے لیکن اس  
کے کتاب کے طریق کلیان بھی ضروری ہے کیونکہ منطق قوانین کتاب ہی کا نام ہے۔

ولا الى انه اخص لكونه اخفى لانه اقل وجودا في العقل فان وجود الخاص في العقل  
مستلزم لوجود العام وبما يوجد العام في العقل بدو في الخاص والاضا شروط تحقق  
الخاص ومعاندا لكثر فائت كل شروط ومعاندا لالعام فهو شروط ومعاندا لالخاص  
لخاص وينعكس وما يكون شروطا ومعاندا لالكثر يكون وقوعه في العقل اقل وما  
هو اقل وجودا في العقل فهو اخفى عند العقل والمعروف لا بد ان يكون اجلي من المعروف

ترجمہ :- اور اخص بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اخص اخفی ہوتا ہے کیونکہ ذہن میں  
اس کا وجود کم ہوتا ہے اس لئے کہ ذہن میں خاص کا وجود مستلزم وجود عام ہے اور اب  
اوقات ذہن میں عام کا وجود خاص کے بغیر ہوتا ہے نیز تحقق خاص کے شرائط و موانع زائد ہیں کیونکہ  
عام کے جو شرائط و موانع ہیں وہ سب خاص کے ہیں لیکن اس کا عکس نہیں اور جس کے شرائط و موانع

زائد ہوں اس کا ذہن میں وقوع کم ہوتا ہے اور جس کا ذہن میں وقوع کم ہو وہ اخفی ہوتا ہے  
حالانکہ معرف کا معرف سے اجلی ہونا ضروری ہے۔

تشریح :- قولہ ولا الى انه اخفى :- احتمال دوم یعنی معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے  
خاص ہونا باطل اس لئے ہے کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے اجلی و اعرف ہونا ضروری ہے اور خاص  
عام سے اخفی ہوتا ہے لہذا خاص عام کیلئے معرف بالکسر نہیں ہو سکتا۔ لیکن خاص اخفی اس لئے ہے  
کہ ذہن میں خاص کا وجود عام سے نسبت کم ہوتا ہے کیونکہ خاص کا تصور عام کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا  
اور عام کا تصور خاص کے تصور کے بغیر ہو سکتا ہے لہذا خاص عام سے اخفی ہوگا اور اس لئے بھی کہ  
وجود خاص کی شرطیں اور اس کے موانع عام کی شرطوں اور اس کے موانع سے زائد ہیں کیونکہ جتنی شرطیں  
اور موانع عام کی ہیں وہ تمام خاص کی بھی ہیں لیکن اس کا عکس نہیں اور جس کی شرطیں اور موانع زیادہ  
ہوں وہ ذہن میں قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے اخفی ہوگا۔

قولہ فهو اخفی :- عام کی تعریف اگر خاص سے کی جائے تو اگرچہ حقیقت شئ کا تصور  
اور مساوی کے دونوں حاصل ہو جاتے ہیں چنانچہ حیوان کی تعریف اگر انسان سے کی جائے اور انسان  
کا تصور بالکنسہ حیوان ناطق کے ذریعہ کی جائے تو انسان کے ضمن میں حیوان کا تصور ہو جائیگا جس سے  
معلوم ہوتا ہے کہ خاص سے بھی تعریف ہو سکتی ہے لیکن چہرہ نے اس کو اس لئے قرار نہیں دیا ہے کہ  
معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے اعرف ہونا ضروری ہے اور اخص اعرف نہیں ہوتا بلکہ اخفی ہوتا ہے  
قولہ ان يكون اجلي من المعروف :- یہاں پر دو قید ملحوظ ہیں ایک یہ کہ معرف بالکسر  
جس حیثیت سے معرف بالکسر ہے اسی حیثیت سے اجلی ہو اس لئے کہ ہوشی اجلی ہوتی ہے وہ ذہن  
میں پہلے حاصل ہوتی ہے اور معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے پہلے حاصل ہونا ضروری ہے دوسری قید  
یہ کہ معرف کا سامع کے نزدیک اجلی ہونا چاہیئے اس لئے کہ شئ ایک شخص کے نزدیک اعرف اور دوسرے  
شخص کے نزدیک غیر اعرف ہو تو اگر معرف بالکسر سامع کے نزدیک اعرف نہ ہو تو سامع کو معرف بالکسر  
سے معرف بالفتح کا علم حاصل نہ ہوگا۔

ولا الى انه مباین لان العم والخص لما يصلح للتعريف مع قريهما الى الشئ قلبا بين



بالطریق الاولیٰ لانه فی غایۃ البعد منه فوجب ان يكون المعرف مساویاً للمعرف فی القوم  
والخصوص فكل ما صدق علیه المعرف صدق علیه المعرف وبالعکس

ترجمہ :- اور مابین بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جب اعم و خاص قریب الی الشیء ہونے کے باوجود قابل تعریف نہیں ہیں تو مابین بطریق اولیٰ نہ ہوگا کیونکہ وہ تو شئی سے اور بھی دور ہے تو معرف کا عموم و خصوص میں معرف کا مساوی ہونا ضروری ہے لہذا جس پر معرف صادق ہوگا اس پر معرف بھی صادق ہوگا اسی طرح اس کا عکس ہوگا۔

تشریح :- قولہ ولا الی اللہ الخ :- تیسرا احتمال یعنی معرف بالکسر معرف بالفتح کا مابین ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ جب عام و خاص شئی سے قریبی تعلق رکھنے کے باوجود معرف بالکسر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو امر مابین بدرجہ اولیٰ معرف بالکسر نہیں ہو سکتا جب اول تینوں احتمالات باطل ہو گئے تو آخری اور چوتھا احتمال ثابت ہو گیا کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کا مساوی ہوگا۔

قولہ لان الاعد :- یہ مصنف کی طرف سے معذرت ہے کہ انہوں نے مابین ہونے کی نفی متن میں بیان نہیں کی جب کہ مساوی ہونا اس کی نفی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا ہے حاصل یہ کہ معرف بالکسر کے عام و خاص ہونے کا بطلان جب ثابت ہو گیا جب کہ ان کو شئی سے قرب حاصل ہے تو جس امر کو شئی سے دور کا بھی واسطہ نہیں وہ بدرجہ اولیٰ معرف نہ ہوگا اسی وجہ سے متن میں اس کی نفی کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔

قولہ فكل ما صدق الخ :- اس عبارت سے تعریف کے جامع و مانع ہونے کی طرف اشارہ ہے کہ جو مساوی ہونے کی شرط کا نتیجہ ہے یعنی جب معرف بالکسر اور معرف بالفتح میں مساوی ہوگی تو مابین سے صدق کلی ہوگا جس کے نتیجے میں دو قضیہ موجبہ کلیہ حاصل ہوں گے ایک کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف دوسرا اس کا عکس یعنی کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف اول کی وجہ سے تعریف مانع ہوگی اور دوم کی وجہ سے جامع ہوگی۔

وما وقع فی عبارت القوم من انه لا بد ان يكون جامعاً مانعاً او مطرداً و منعکماً جامعاً

ان ذلک فان معنی الجمیع ان يكون المعرف متساوياً لكل واحد من افراد المعرف بحيث لا يشذ منه فرد وهذا المعنی ملازم للکلیۃ الثانیۃ القائلۃ کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف ومعنی المنع ان يكون بحيث لا یدخل علیہ شئی من اعضاء المعرف وهو ملازم للکلیۃ الاولیٰ والافراد التامہ ثم فی الثبوت ای متنی ووجد المعرف ووجد المعرف و هو علی الکیلیۃ الاولیٰ والا نکاح التامہ ثم فی الانتفاء ای متنی المتنی المعرف وهو ملازم للکلیۃ الثانیۃ فانہ اذا صدق قولنا کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف وکل ما لم یصدق علیہ المعرف لم یصدق علیہ المعرف وبالعکس

ترجمہ :- اور قوم کی عبارت میں جو یہ واقع ہے کہ تعریف کا جامع و مانع ہونا یا مطرد و منعکس ہونا ضروری ہے اس کی طرف راجع ہے کیونکہ جامع ہونا یہ ہے کہ معرف شامل ہو معرف کے ہر فرد کو اس طرح کہ اس کا کوئی فرد اس سے نہ نکلے اور یہ معنی اس کلیۃ ثانیہ کے لئے لازم ہیں کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف اور مانع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معرف کے اعضاء میں سے کوئی شئی اس میں داخل نہ ہو اور یہ لازم ہے کلیۃ اولیٰ کے لئے اور اطراف لازم فی الثبوت ہے یعنی جب معرف پایا جائے تو معرف بھی پایا جائے اور یہ بعینہ کلیۃ اولیٰ ہے اور انعکاس لازم فی الانتفاء کو کہا جاتا ہے یعنی جب معرف متنی ہو تو معرف بھی متنی ہو اور یہ کلیۃ ثانیہ کے لئے لازم ہے کیونکہ جب ہمارا یہ قول صادق ہوگا کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف، تو یہ بھی صادق ہوگا کل ما لم یصدق علیہ المعرف لم یصدق علیہ المعرف اور اس کا عکس بھی صادق ہوگا۔

تشریح :- قولہ وما وقع :- مناطقہ نے کہا ہے کہ تعریف کا جامع و مانع ہونا یعنی اس کا مطرد و منعکس ہونا لازم و ضروری ہے۔ یہ وہی ہے جو ماقبل میں شرط مساوات کے نتیجے میں گذرا اس لئے کہ تعریف کے جامع ہونے سے مراد یہ ہے کہ معرف بالکسر تمام افراد معرف بالفتح کو شامل ہو اور یہی معنی تعریف کے منعکس ہونے کا ہے اور مانع سے مراد یہ ہے کہ معرف بالکسر میں غیر معرف بالفتح داخل نہ نہ ہو یہی معنی مطرد ہونے کا ہے خلاصہ یہ کہ یہاں پر دو قضیے ہیں ایک یہ ہے کل ما صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف یہی وہ ہے جس کو شرح میں کلیۃ اولیٰ سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے صدق کی وجہ سے



سے تعریف مانع و مطرد ہوتی ہے اور دوسرا قضیہ اس کا عکس ہے یعنی کل ماصدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف یہی وہ ہے جس کو شرح میں کلیۃ ثانیہ سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے مصادیق کا دوسرے سے تعریف جامع و منعکس ہوتی ہے۔

قولہ فانہ اذا صدق: یعنی جب یہ قضیہ صادق آئے گا "کل ماصدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف" تو یہ قضیہ بھی صادق آئے گا "کل مالم یصدق علیہ المعروف لم یصدق علیہ المعروف" اس لئے کہ متقدمین کے نزدیک موجبہ کلیۃ ثانیہ موجبہ کلیۃ اولیٰ کا عکس نقیض ہوتا ہے اور عکس نقیض قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور بالعکس سے مراد یہ ہے اذا صدق کل مالم یصدق علیہ المعروف لم یصدق علیہ المعروف صدق کل مالم یصدق علیہ المعروف لہذا اس تقدیر پر جانہیں سے صدق کی بناء پر ملازمہ کلیۃ ثابت ہو گیا۔

قال ویسمی حداً تاماً ان کان بالجنس والفصل القریبین وحداً ناقصاً ان کان بالفصل القریب وحداً کافياً وبالجنس البعیدین، سماً تاماً ان کان بالجنس القریب والمخاصۃ وناقصاً ان کان بالمخاصۃ وحداً کافياً وبالجنس البعیدین

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ حد تام کہا جاتا ہے اگر جنس قریب و فصل قریب سے ہو اور حد ناقص کہا جاتا ہے اگر صرف فصل قریب یا فصل قریب و جنس بعید سے ہو اور رسم تام کہا جاتا ہے اگر جنس قریب و خاصہ سے ہو اور رسم ناقص کہا جاتا ہے اگر صرف خاصہ سے یا خاصہ و جنس بعید سے ہو۔

تشریح: لفظ تام ویسمی حداً تاماً: معرف بالکسر کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ معرف بالکسر کس کس کا تصور کتبہ شئی یا جمیع ماعدا سے امتیاز کو مستلزم ہوتا ہے اور کتبہ شئی کو مستلزم اس وقت ہوتا ہے جب کہ تعریف امر ذاتی سے ہو اور جمیع ماعدا سے امتیاز کو مستلزم اس وقت ہوتا ہے جب کہ تعریف امر عرضی سے ہو اور وہ امر اگر ذاتی ہے تو فصل قریب سے اور اگر عرضی ہے تو خاصہ سے بتقدیر اول معرف بالکسر کا نام حد رکھا جاتا ہے اور بتقدیر دوم رسم پھر وہ

اگر جنس قریب کو شامل ہو تو اس کا نام حد تام اور رسم تام رکھا جاتا ہے چنانچہ انسان کی تعریف حیوان ناطق اور حیوان ضاحک سے کرنا اور اگر وہ امر جنس قریب کو شامل نہیں تو وہ آیا جنس بعید کو شامل ہے یا صرف فصل قریب و خاصہ ہی ہے تو اس کا نام حد ناقص اور رسم ناقص ہے جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق سے اور جسم ضاحک یا صرف ضاحک سے کرنا لہذا حد کا مدار فصل قریب پر ہے اور رسم کا مدار خاصہ پر اور نام کا مدار جنس قریب پر ہے۔

أقول المعروف إما حداً أو رسماً وكل منهما إما تاماً أو ناقصاً فلهذا أقسم أربعاً فالحد التام ما يتركب من الجنس والفصل القریبین كتعریف الانسان بالحيوان الناطق

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ معرف یا حد ہے یا رسم اور ان میں سے ہر ایک تام ہے یا ناقص تو یہ چار قسمیں ہوتیں پس حد تام وہ ہے جو جنس قریب و فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔

تشریح: قولہ المعروف: معرف بالکسر یعنی تعریف اگر امر ذاتی یعنی فصل قریب سے ہو تو حد ہے اور اگر عرضی یعنی خاصہ سے ہو تو رسم ہے پھر ان میں سے ہر ایک جنس قریب پر مشتمل ہو تو حد تام اور رسم تام ہے لہذا تعریف کی کل چار قسمیں ہوتیں (۱) حد تام (۲) حد ناقص (۳) رسم تام (۴) رسم ناقص۔

قولہ فالحد لتام: پہلی قسم جو حد تام ہے وہ ہے جو جنس قریب و فصل قریب سے مرکب ہو چنانچہ انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کہ حیوان، انسان کی جنس قریب ہے اور ناطق بھی اس کی فصل قریب ہے۔

وامنع ہو کہ (۱) حد صرف مرکب کی ہوتی ہے بیط کی نہیں لیکن بیط کی اس لئے نہیں کہ حد کے اندر اجزاء ترکیبہ ہوتے ہیں اور حد کے اجزاء ترکیبہ ہوتے ہیں وہ بعینہ حد و د کے اجزاء ترکیبہ ہوتے ہیں فرق صرف اجمال و تفصیل کا ہے اور یہ بیط کے اندر مفقود ہے کیونکہ بیط وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء بالکلیہ نہ ہونے اجمالاً اور تفصیلاً اور حد میں چونکہ اجزاء شئی کو بیان کیا جاتا ہے



اس لئے بسیط محدود ہوگا اسی وجہ سے واجب تعالیٰ کی حمد ناممکن ہے کیونکہ وہ ذہنا و خیالاً بسیط ہوتا ہے اور حمد صرف مرکب کی اس لئے ہوتی ہے کہ مرکب میں اجزاء پائے جاتے ہیں اور حمد کا مدار بھی اجزاء ہی پر ہے۔

(۳) حمد نام زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتی یعنی وہ نہ بھی زائد ہوتی ہے اور نہ کم بلکہ ہمیشہ ایک حالت پر برقرار رہتی ہے کیونکہ حمد نام شئی کی ان تمام ذاتیات کا نام ہے جس سے شئی موجود ہو جاتی ہے لہذا ان میں سے اگر ایک بھی کم و زائد ہو جائے تو حمد نام نہیں کہلائے گی۔ سوال جس طرح حیوان ناطق انسان کی حمد نام ہے اسی طرح جسم نام حساس متحرک بالارادہ و مدبرک للکلی والجزئی بھی انسان کی حمد نام ہیں اور ظاہر ہے دوسری تعریف پہلی تعریف سے زائد ہے۔ جواب زیادت کی دو قسمیں ہیں ایک زیادت لفظی دوسری زیادت معنوی اور حمد نام میں جو زیادت لفظی ہے وہ زیادت معنوی ہے اور انسان کی دوسری تعریف میں جو زیادت ہے وہ زیادت لفظی ہے کیونکہ جو معنی پہلی تعریف کا ہے وہی دوسری تعریف کا ہے لہذا جو مراد ہے وہ زائد نہیں اور جو زائد ہے وہ مراد نہیں فلاشکال۔

خلاصہ یہ کہ حمد نام میں زیادت لفظی ہو سکتی ہے زیادت معنوی نہیں اور حمد ناقص میں زیادت لفظی کے علاوہ زیادت معنوی بھی ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں جنس بعید مرتبہ واحدہ یا بمراتب تیرہ یا فصل واحد یا کثیر کے ذکر کرنے کی اجازت ہے اور رسم تام و ناقص میں زیادت و نقصان خواہ لفظی ہو یا معنوی دونوں جائز ہیں کیونکہ شئی کے خواص متعدد و کثیر ہوتے ہیں اس میں تمام خواص کو بیان کر سکتے ہیں اور بعض کو بھی۔

أما تسميته حمداً فلا تله في اللغة النعم وهو لا يشتمل على الذاتيات ما منع عن دخول النفي في الأجنبيات فيه وأما تسميته تاماً فلا تله الذاتيات فيه بتمامها والحمد الناقص ما يكون بالفصل القريب وحمداً أو بتمامه وبالجنس البعيد كتسمية الإنسان بالناطق أو بالجسم الناطق أما أنه حمد فلا ذكرنا وأما أنه ناقص فلمن بعض الذاتيات عنه

ترجمہ: لیکن حمد نام رکھنا تو اس لئے ہے کہ حمد لغت میں بمعنی منع ہے اور یہ ذاتیات ہر شئی

ہونے کی وجہ سے اختیاراً جنبیہ کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے اور تام کہنا اس لئے ہے کہ اس میں پوری ذاتیات مذکور ہوتی ہیں اس کا حمد ہونا تو اس وجہ سے ہے جو ہم نے ذکر کیا اور ناقص ہونا اس لئے ہے کہ اس میں بعض ذاتیات کا حذف ہوتا ہے۔

تشریح: قولہ اما تسميته تاماً: یہ حمد نام کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ حمد اس کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ لغت میں حمد کے معنی منع و نہایت شئی کے ہیں اور ذاتی بھی چونکہ دخول غیر سے منع کرتی ہے اس لئے اس کا نام حمد رکھا جاتا ہے لیکن تام اس لئے کہ وہ لغت میں کامل کے معنی میں آتا ہے اور معرف جب فصل قریب کے ساتھ جنس قریب کو بھی شامل ہو جائے تو حمد کامل ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اپنی مکمل ذاتیات کو شامل ہوتی ہے۔

قولہ والحمد الناقص: تعریف کی دوسری قسم جو حمد ناقص ہے وہ ہے جو جنس بعید و فصل قریب سے مرکب ہو یا صرف فصل قریب سے بنا یا جنس انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق سے کرنا لیکن اس کا نام حمد ہونا تو معلوم ہو چکا لیکن اس کا نام ناقص ہونا اس لئے ہے کہ جنس قریب کے شامل نہ ہونے کی وجہ سے حمد مکمل نہیں ہو پاتی ہے پس اس میں بعض ذاتیات کے حذف کی وجہ سے نقص پیدا ہو جاتا ہے۔

والرسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتسميته بالحيوان الصالح أما أنه رسم فلا تسميته بالخاصة وإنما كان تعريفاً بالخاصة الخارجة عن الاسم الذي هو أكثر من آثار الشئ فيكون تعريفاً بالآخر وأما أنه تام فلمن بعض الذاتيات فيه بتمامها والحمد الناقص ما يكون بالفصل القريب وقيداً بما يختص بالشئ والسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدهما أو بهما وبالجنس البعيد كتسميته بالناطق أو بالجسم الناطق أما أنه ناقص فلمن بعض الذاتيات عنه

ترجمہ: اور رسم تام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان صالح سے لیکن اس کا نام رسم اس لئے ہے کہ رسم دار نشان مکان کو کہا جاتا ہے اور جب



تعریف اس خارج لازم سے ہے جو شئی کو آثار میں سے ہے تو وہ تعریف بالآثر ہوتی اور تمام اس لئے ہے کہ وہ حد نام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس قریب کو رکھا گیا ہے اور امر مختص کے ساتھ مفید ہے اور رسم ناقص وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے ہو جیسے انسان کی تعریف ضاحک یا جسم ضاحک سے لیکن اس کا رسم ہونا تو وہ گزشتہ کی بناء پر ہے اور ناقص ہونا اس لئے ہے کہ اس میں رسم تمام کے بعض اجزاء کا حذف ہے۔

تشریح :- قولہ قوله والرسم التام :- تعریف کی تیسری قسم رسم تمام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے۔ اس کو رسم اس لئے کہا جاتا ہے کہ رسم کا معنی لغت میں اثر و نشان کے ہیں اور شئی کا خاصہ شئی کے آثار میں سے ایک اثر ہوتا ہے اور یہ چونکہ معروف بالفتح کا خاصہ یعنی اثر کے ساتھ ہوتی ہے اس لئے اس کو رسم کہا جاتا ہے لیکن تمام اس لئے کہ یہ حد نام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس قریب موجود ہے اور وہ امر مختص کے ساتھ مفید ہے قوله والرسم الناقص :- چوتھی قسم جو رسم ناقص ہے وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف صرف ضاحک یا جسم ضاحک سے۔ اس کو رسم کہنے کی وجہ ماقبل میں گذری لیکن ناقص اس لئے ہے کہ اس میں رسم تمام کے بعض اجزاء کا حذف ہے قوله بالخاصة وحده :- رسم ناقص میں صرف خاصہ سے تعریف کرنا اور حد ناقص میں صرف فصل قریب سے تعریف کرنا اس کے مسلک پر ہے جو تعریف بالمفرد کو جائز قرار دیتا ہے۔ لیکن جو جائز قرار نہیں دیتا اس کے نزدیک درست نہیں اور مصنف چونکہ جائز قرار دینے والوں میں سے ہیں کیونکہ انہوں نے نظری تعریف ملاحظہ العقول تحصیل الجہول سے بیان کی ہے ترتیب امور معلومہ سے نہیں اور ملاحظہ العقول مفرد مرکب دونوں کو شامل ہے۔ اس لئے شارح کا یہ کہنا صحیح ہے کہ تعریف صرف فصل قریب اور خاصہ سے ہو سکتی ہے۔

لَا يُقَالُ لَهَا بِأَقْسَامٍ أُخْرَى هِيَ التَّعْرِيفُ بِالْعَرَضِ الْعَامِ مَعَ الْفَصْلِ أَوْ مَعَ الْخَاصَةِ أَوْ بِالْفَصْلِ مَعَ الْخَاصَةِ لَا نَقُولُ إِنَّمَا لَمْ يَتَّعَبُوا هَذَا لِأَنَّ الْقِسْمَ لَا يَلِيقُ بِالْعَرَضِ مِنَ التَّعْرِيفِ إِنَّمَا الْقَيْدُ أَوْ الْإِطْلَافُ عَلَى الذَّاتِيَّاتِ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لَا يَقِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا فَلَا فَاوِدَ

فِي ضَمِّهِ مَعَ الْفَصْلِ أَوْ الْخَاصَةِ وَإِنَّمَا الْمَرْكِبُ مِنَ الْفَصْلِ وَالْخَاصَةِ فَالْفَصْلُ فِيهِ يُقِيدُ الْقَيْدَ وَالْإِطْلَافُ عَلَى الذَّاتِيَّاتِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى ضَمِّهِ لَخَاصَةِ إِلَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ مَفِيدَةً لِلتَّعْرِيفِ لَأَنَّ الْفَصْلَ أَفَادَ مَعَ شَيْءٍ آخَرَ

ترجمہ :- نہ کہا جائے کہ یہاں تو ادبھی قسمیں ہیں اور وہ تعریف ہے عرض عام سے فصل یا خاصہ کے ساتھ یا فصل سے خاصہ کے ساتھ کیونکہ ہم کہیں گے کہ انہوں نے ان اقسام کا اعتبار اس لئے نہیں کیا کہ تعریف سے عرض یا تو تینز ہے یا ذاتیات پر اطلاع ہے اور عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا تو اس کو فصل یا خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں۔ یہی وہ تعریف جو فصل اور خاصہ سے مرکب ہو ہو تو اس میں فصل تینز اور ذاتی پر اطلاع کا فائدہ دیتی ہے لہذا اس کے ساتھ خاصہ کو ملانے کی کوئی ضرورت نہیں اگرچہ وہ مفید تینز ہے اس لئے کہ فصل نے شئی آخر کے ساتھ فائدہ دیا ہے۔

تشریح :- قوله لا يقال :- گزشتہ تقسیم پر یہ اعتراض ہے کہ تعریف کے اقسام صرف چار ہی نہیں بلکہ ان کے علاوہ دوسری قسمیں بھی ہیں مثلاً (۱) عرض عام اور فصل سے مرکب ہو جیسے ماشی ناطق (۲) عرض عام اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے ماشی ضاحک (۳) فصل اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے کاتب ناطق۔

قوله :- لا بالقول :- یہ جواب ہے گزشتہ اعتراض کا کہ مذکورہ صورتوں میں چونکہ تعریف کے مقاصد حاصل نہیں ہوتے اس لئے مناطقہ نے ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے اور نہ ہی متن میں اس کا کوئی چرچا کیا ہے کیونکہ تعریف سے مقصود جمیع ماعدا سے امتیاز ہے یا ذاتیات پر اطلاع ہے اور عرض عام ان میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا ہے جبکہ عرض عام مختلف مابینوں کو عارض ہوتا ہے لہذا وہ امتیاز کا فائدہ نہیں دے سکتا کیونکہ مثلاً ماشی سے انسان کی حقیقت پر اطلاع نہیں ہوتی کیونکہ وہ انسان کا عرض ہے اور عرض سے کبھی بھی شئی کی حقیقت معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ صرف ذاتیات کا نام ہے جن سے حقیقت شئی کا ادراک ہوتا ہے اسی طرح ماشی انسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز بھی نہیں کرتا ہے کیونکہ ماشی انسان کے علاوہ فرس وغیرہ کو بھی شامل ہے اور اس لئے بھی کہ عرض عام چونکہ باہت سے خارج ہوتا ہے اس لئے اس سے ذاتیات پر اطلاع بھی نہیں ہو سکتی لہذا عرض عام کو فصل اور خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں دے گا لیکن وہ تعریف جو فصل قریب اور خاصہ سے مرکب ہو



تو اس میں فصل قریب کے ذریعہ سے امتیاز بھی حاصل ہو جاتا ہے اور ایک ذاتی پر اطلاع بھی ہو جاتی ہے  
لہذا خاصہ سے اگرچہ امتیاز پیدا ہوتا ہے لیکن فصل کے ہوتے ہوئے خاصہ کی کوئی ضرورت نہیں  
قولہ لا یفید شکیا:۔ اس مقام پر علامہ میر قبطی نے یہ کلام کیا ہے کہ شئی کا نیز بھی جمع  
ماعدل سے امتیاز دیتا ہے اور بھی بعض ماعدل سے اور عرض عام اگرچہ جمع ماعدل سے امتیاز نہیں  
دیتا لیکن بعض ماعدل سے امتیاز ضرور دیتا ہے لہذا تعریف میں عرض عام معتبر ہوگا اور عرض عام و خاصہ  
سے مرکب تعریف رسم ناقص میں داخل ہوگا اسی طرح فصل قریب سے اگرچہ امتیاز ہوتا ہے لیکن فصل  
و خاصہ سے کامل امتیاز ہوتا ہے کیونکہ فصل سے صرف ذاتی کا امتیاز ہوتا ہے لیکن فصل اور خاصہ  
سے ذاتی و عرضی دونوں کا امتیاز ہوتا ہے لہذا رسم ناقص اور خاصہ سے بھی مرکب ہوگا کیونکہ دونوں  
کا مجموعہ صرف فصل یا صرف خاصہ کی تعریف سے کامل امتیاز دیتا ہے۔ اسی طرح عرض عام اور فصل  
سے اور عرض عام و خاصہ سے مرکب تعریف کامل امتیاز دیتی ہے بہ نسبت صرف فصل یا صرف خاصہ کی تعریف  
سے تو جب صرف فصل اور صرف خاصہ سے تعریف معتبر ہو سکتی ہے تو عرض عام کے ساتھ ملا کر بدرجہ اولیٰ  
معتبر ہوگی۔

وطریق المحصر فی الأقسام الأربع أن يقال التعریف ما جرد الذاتیات (اولاً فان كان محصوراً  
الذاتیات فاما ان يكون بجمیع الذاتیات وهو الحد التام أو ببعضها وهو الحد الناقص  
وان لم یکن بجمیع الذاتیات فاما ان يكون بالجنس القریب والخاصة وهو الرسم التام  
أو بغير ذلك وهو الرسم الناقص

ترجمہ:۔ اور ان چاروں اقسام میں محصر کا طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ تعریف صرف  
ذاتیات سے ہوگی یا نہیں اگر صرف ذاتیات سے ہے تو آیا تمام ذاتیات سے ہے اور وہ حد تمام ہے  
یا بعض ذاتیات سے اور وہ حد ناقص ہے اور اگر صرف ذاتیات سے نہیں ہے تو آیا جنس قریب  
اور خاصہ سے ہے اور وہ رسم تمام ہے یا اس کے علاوہ سے ہے اور وہ رسم ناقص ہے۔  
تشریح:۔ قولہ طریق المحصر:۔ تعریف کی جو چار قسمیں مذکور ہوئیں اس کی دلیل

محصر یہ ہے کہ تعریف آیا صرف ذاتیات سے ہے یا نہیں اگر صرف ذاتیات سے ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی  
نہیں آیا تمام ذاتیات سے ہے یا بعض ذاتیات سے اگر تمام ذاتیات سے ہے تو حد تمام ہے اور اگر بعض  
ذاتیات سے ہے تو حد ناقص ہے اور اگر تعریف صرف ذاتیات سے نہیں بلکہ عرضیات سے بھی ہے تو  
وہ بھی دو حال سے خالی نہیں آیا ذاتیات و عرضیات دونوں سے ہے یا صرف عرضیات سے۔ اول رسم  
تمام ہے اور دوم رسم ناقص ہے۔

واضح ہو کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں (۱) نوع (۲) جنس (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرض عام اگر  
جنس و فصل کے اقسام کا لحاظ کیا جائے تو کلی کی سات قسمیں ہو جائیں گی اور ان ساتوں کے ذریعہ  
اگر کسی شئی کی تعریف کی جائے تو دو حال سے خالی نہیں آیا انفرادی ہے یا ترکیبی۔ اگر ترکیبی ہے تو  
ثنائی ہے یا ثلاثی یا رباعی یا خماسی یا سداسی یا سباعی۔ اگر انفرادی ہے تو تعریف کی سات قسمیں  
ہو جائیں گی جن میں سے بعض صحیح اور بعض غیر صحیح! پھر غیر صحیح بھی عین ہونے کی وجہ سے ہے  
اور بھی عموم من وجہ کی وجہ سے اور بھی عموم مطلق ہونے کی وجہ سے اور اگر ثنائی ہے تو تعریف کی  
انچاس قسمیں ہو جائیں گی جو کہ سات کو سات کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں اور اگر  
ثلاثی ہے تو تعریف کی چوبیس سو ایک قسمیں ہو جائیں گی جو کہ انچاس کو انچاس کے ساتھ ضرب دینے  
سے حاصل ہوتی ہیں و قس علی ہذا الی غیر النہایۃ۔ فانظر الی التفصیلات فی المطولات۔ ان میں سے  
بعض صورتیں صحیح ہیں اور بعض غیر صحیح ہیں۔ ذیل میں احادیث ثلاثی کا نقشہ علیہ علیہ درج کیا جاتا  
ہے جس پر ترکیب ثلاثی و رباعی کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

## نقشہ سائط

بہر شمار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ	بہر شمار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ
۱	نوع	غیر صحیح	عینیت	۵	فصل بعید	غیر صحیح	عموم
۲	جنس قریب	"	عموم	۶	خاصہ	صحیح۔ رسم ناقص	تساوی
۳	جنس بعید	"	"	۷	عرض عام	غیر صحیح	عموم
۴	فصل قریب	صحیح۔ حد ناقص	تساوی				



## نقشہ ثنائی

نقشہ	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ	برکتدار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ
۱	نوع مع نوع	غیر صحیح	عینیت معرف و معرف	۲۶	فصل قریب مع بعید	x	تقدم انحص
۲	نوع مع جنس قریب	"	عینیت عموم و خصوص	۲۷	فصل قریب مع عرض عام	غیر صحیح	"
۳	نوع مع جنس بعید	"	"	۲۸	فصل بعید مع خاصہ	نقص غیر معتبر	x
۴	نوع مع فصل قریب	"	عینیت	۲۹	فصل بعید مع نوع	غیر صحیح	عینیت عموم
۵	نوع مع فصل بعید	"	عینیت عموم و خصوص	۳۰	فصل بعید مع جنس قریب	"	عموم
۶	نوع مع عرض عام	"	"	۳۱	فصل بعید مع جنس بعید	"	"
۷	نوع مع خاصہ	"	عینیت	۳۲	فصل بعید مع فصل قریب	نقص غیر معتبر	"
۸	جنس قریب مع نوع	"	عینیت و عموم	۳۳	فصل بعید مع فصل بعید	غیر صحیح	"
۹	جنس قریب مع جنس قریب	"	عموم	۳۴	فصل بعید مع عرض عام	"	"
۱۰	جنس قریب مع جنس بعید	"	"	۳۵	فصل بعید مع خاصہ	نقص غیر معتبر	x
۱۱	جنس قریب مع فصل قریب	صحیح تمام	تساوی	۳۶	عرض عام مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم
۱۲	جنس قریب مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم	۳۷	عرض عام مع جنس قریب	"	"
۱۳	جنس قریب مع عرض عام	"	"	۳۸	عرض عام مع جنس بعید	"	"
۱۴	جنس قریب مع خاصہ	صحیح تمام	تساوی	۳۹	عرض عام مع فصل قریب	نقص غیر معتبر	x
۱۵	جنس بعید مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم	۴۰	عرض عام مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم
۱۶	جنس بعید مع جنس قریب	"	عموم	۴۱	عرض عام مع عرض عام	"	"
۱۷	جنس بعید مع جنس بعید	"	"	۴۲	عرض عام مع خاصہ	نقص غیر معتبر	x
۱۸	جنس قریب مع فصل قریب	صحیح تمام	تساوی	۴۳	خاصہ مع نوع	غیر صحیح	عینیت
۱۹	جنس قریب مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم	۴۴	خاصہ مع جنس قریب	"	تقدم انحص
۲۰	جنس بعید مع خاصہ	"	"	۴۵	خاصہ مع جنس بعید	"	"

۲۱	جنس بعید مع خاصہ	صحیح - رسم ناقص	تساوی	۴۶	خاصہ مع فصل قریب	نقص غیر معتبر	x
۲۲	فصل قریب مع نوع	غیر صحیح	عینیت	۴۷	خاصہ مع فصل بعید	غیر صحیح	تقدم انحص
۲۳	فصل قریب مع جنس قریب	"	تقدم انحص	۴۸	خاصہ مع عرض عام	"	"
۲۴	فصل قریب مع جنس بعید	"	تقدم عموم	۴۹	خاصہ مع خاصہ	نقص غیر معتبر	x
۲۵	فصل قریب مع فصل قریب	نقص - غیر معتبر	x				

قَالَ وَيَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا يَسَاوِيهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجِهَالِ لِتَعْرِيفِ الْحَكْمَةِ  
بِمَالِيٍّ بِسُكُونٍ وَالزَّوْجِ بِمَا لَيْسَ بِهِ مِنْ دُونَ عَنْ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا لَا يُعْرِفُ الْاَبْلَهُ سَوَاءً كَانَ  
بِمَثْبُوتَةٍ وَاحِدَةٍ كَمَا يُقَالُ الْكَيْفِيَّةُ مَا يَهْمُهَا يَهْمُ الْمَشَابَهَةِ ثُمَّ يُقَالُ الْمَشَابَهَةُ اتِّفَاقٌ فِي الْكَيْفِيَّةِ  
أَوْ بِنَهْئِهَا كَمَا يُقَالُ وَالْاِثْنَانِ زَوْجٌ أَوَّلٌ ثُمَّ يُقَالُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ تَصَوُّلُ النِّقْصِ بِتَسَاوِيٍّ  
ثُمَّ يُقَالُ التَّسَاوِيَّانِ هُمَا الشَّيْئَانِ اللَّذَانِ لَا يَفْضُلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْاُخْرَى ثُمَّ يُقَالُ  
الشَّيْئَانِ هُمَا الْاِثْنَانُ وَبِحُكْمِ أَنْ يَحْتَرِزَ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْفَافِ غَرِيبَةٍ وَحَشِيَّةٍ غَيْرِ ظَاهِرِ  
الدَّلَالَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى السَّامِعِ لِكُونِهِ مَقْوُولًا لِدَعْوِ

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ احتراز ضروری ہے شئی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے  
سے جو شئی کے مساوی ہو معرفت و جہالت میں جیسے حرکت کی تعریف مالمیس بسکون سے اور  
زوج کی تعریف مالمیس بفرد سے اور احتراز ضروری ہے شئی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے  
جو نامعلوم ہو مگر اسی کے ذریعہ سے خواہ برتیبہ واحد ہو جیسے کہا جائے کہ کیفیت وہ ہے  
جس کی وجہ سے مشابہت واقع ہو پھر کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونا ہے یا چند مراتب  
سے ہو جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو متساوی  
عدد پر تقسیم ہو پھر کہا جائے کہ متساویین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے  
پر راجح نہ ہو پھر کہا جائے کہ شئیین وہ اثنین ہے اور احتراز ضروری ہے ایسے غریب و وحشی الفاظ  
استعمال کرنے سے جو سامع کے نزدیک ظاہر الدلالة نہ ہوں کیونکہ یہ مقصد کوفوت کر دیتا ہے۔



تشریح: \_\_\_\_\_ قولہ وبجِبِّ الاحتراز: - تعریف کے لئے کچھ شرط و ہودی ہے اور کچھ عدنی اور ماقبل میں جو شرط گذری وہ و ہودی ہے کہ معرف بالکسر کا عموم و خصوص میں معرف بالفتح کا مساوی ہونا ضروری ہے جس کو منطقه جامع و مانع اور طرد و عکس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور یہاں جو شرط بیان کی جاتی ہے وہ عدنی ہے جو تین امور پر مشتمل ہے ایک یہ کہ شئی کا اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے احتراز ضروری ہے جو معلوم نہ ہو مگر اسی کے ذریعہ خواہ بمرتبہ واحد ہو جیسے کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونا ہے یا چند مراتب سے جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو متساوی عدد پر تقسیم ہو پھر کہا جائے متساوین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے پر راجح نہ ہو پھر کہا جائے کہ شئین وہ اثنین ہے تیسرا یہ کہ ایسے غریب و وحشی الفاظ استعمال کرنے سے احتراز ضروری ہے جو سامع کے نزدیک ظاہر الدلالتہ نہ ہوں اس لئے کہ وہ مقصد کو فوت کر دیتا ہے۔

بلیانہ فی المعرفة :- ممکن ہے یہ اس سوال کا جواب ہو کہ ماقبل میں معرف  
بالکسر اور معرف بالفتح میں مساوی ہونے کی شرط بیان کی گئی اور یہاں اس سے امتراز ضروری کہا  
جا رہا ہے ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ ماقبل میں جس مساوات کی شرط بیان کی گئی اس سے مراد مساوات  
فی الصدق ہے اور یہاں مراد مساوات فی المعرفة والجهالة ہے مطلب یہ ہے کہ معرف بالکسر اور معرف  
بالفتح دونوں معرفت و جہالت میں برابر نہ ہوں چنانچہ حرکت کی تعریف مائیس بسکون سے کرنا  
درست نہیں کیونکہ وہ دونوں معرفت و جہالت میں برابر ہیں جو ایک کو جانتا ہے وہ دوسرے  
کو بھی جانتا ہے اور جو ایک سے ناواقف ہے وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہے ۔

تلفیظاً نہ عن استعمال الفاظ غریبہ :- اس عبارت کا عطف ما قبل میں عن تعریف  
 الشیء بمایا ویہ پر نہیں کیا گیا جس طرح عن تعریف الشیء بمالایعرف کا عطف اس پر کیا گیا ہے اس  
 کی وجہ بعد عبارت ہے اس کے علاوہ یہ اشارہ مقصود ہے کہ امتراز دو طرح کا ہوتا ہے ایک لفظی  
 اور دوسرا معنوی اور ما قبل میں جو دو امتراز گذرے ہیں وہ معنوی ہیں اس لئے اس سے امتیاز  
 کے لئے امتراز لفظی کو الگ بیان کیا گیا ۔

أَقُولُ أَخَذْتُ أَنْ يُبَيَّنَ وَجُوهُ اخْتِلَالِ التَّعْرِيفِ لِيَحْتَرِزَ عَنْهَا وَهِيَ إِمَّا مَعْنَوِيَّةٌ أَوْ لُفْظِيَّةٌ أَمَّا  
 الْمَعْنَوِيَّةُ فَفِيهَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ عَنْهَا يَسَاوِيهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجَهْلَةِ أَلَّا يَكُونَ الْعِلْمُ بِأَحَدٍ  
 مَعَ الْعِلْمِ بِالْآخِرِ وَالْجَهْلُ بِأَحَدٍ مَعَ الْجَهْلِ بِالْآخِرِ كَتَعْرِيفِ الْحَرَكَةِ بِمَالِيَسٍ بِكَوْنٍ  
 فَانْهَمَا فِي الْمَرْتَبَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْجَهْلِ فَفَنَ عِلْمُ أَحَدٍ هُمَا عِلْمُ الْآخَرِ وَمَنْ جَهِلَ  
 أَحَدَهُمَا جَهِلَ الْآخَرَ وَالْمَعْرِفُ يُجِبُّ أَنْ يَكُونَ أَقْدَمُ مَعْرِفَةٍ لِأَنَّ مَعْرِفَةَ الْعَرَفِ عِلَّةٌ  
 لِمَعْرِفَةِ الْمَعْرُوفِ وَالْعِلَّةُ مُقَدِّمَةٌ عَلَى الْمَعْلُولِ وَمِنْهَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِمَا يَتَوَقَّفُ مَعْرِفَتُهُ عَلَيْهِ  
 إِمَّا بِسَبَبِهِ وَاحِدَةٍ وَلَيْسَ دَوْرًا أَمْصَرَّ حَادًّا وَإِمَّا بِسَبَابَتِهِ وَلَيْسَ دَوْرًا أَمْصَرَّ أَوْ مِمَّا لَهَا

فِي الْكِتَابِ ظَاهِرٌ

ترجمہ: \_\_\_\_\_ میں کہتا ہوں کہ مصنف نے تعریف کی خرابیوں کی صورتیں بیان کر رہے ہیں تاکہ ان سے احتراز کیا جائے اور وہ ایسا معنوی ہیں یا لفظی بہر حال تو ان میں سے شئی کی تعریف کرنا ہے اس کے ساتھ جو معرفت و جہالت میں شئی کے مساوی ہو یعنی ان میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کیساتھ ہو اور ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو جیسے حرکت کی تعریف مالِیس بلکون سے کہ وہ دونوں علم و جہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں تو جو ایک سے واقف یا ناواقف ہوگا وہ دوسرے سے بھی واقف یا ناواقف ہوگا حالانکہ معرف کا اذروے معرفت مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ معرف کی معرفت معرف کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے اور ان ہی میں سے شئی کی تعریف ہے اس کے ساتھ جس کی معرفت خود اس شئی پر موقوف ہو خواہ توقف بمرتبہ واحد ہو جس کو دور مضرع کہا جاتا ہے یا چند مراتب سے ہو جس کو دور مضمر کہا جاتا ہے اور ان دونوں کی مثال کتاب میں ظاہر ہے۔

تشریح: — قولہ اخذان بینین: اختلاف تعریف کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور دوسری معنوی اختلاف لفظی الفاظ غریبہ کا استعمال کرنا ہے اور اختلاف معنوی کی دو صورتیں ہیں ایک تعریف بالماوی اور دوسری تعریف شئی بما یتوقف علیہ۔  
قولہ ای یکون العلم: اس تفسیر سے معرفت وجہا لیت میں مساوی ہونے



کو واضح کیا گیا کہ معرف بالکسر و معرف بالفتح میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کے ساتھ ہوا اور ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو یعنی ہوا ایک سے واقف ہو وہ دوسرے سے بھی واقف ہو یا ہوا ایک سے ناواقف ہو وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہو حالانکہ معرف معرفت میں معرف پر مقدم ہوتا ہے اس لئے کہ معرف کی معرفت معرف کی معرفت کے لئے علت ہو کرتی ہے اور ظاہر ہے علت معلول پر مقدم ہوتی ہے۔

قولہ کتہ تعریف الحکمیۃ: حرکت کہتے ہیں شئی کا دو آن میں دو مکان میں ہونے کو اور سکون کہتے ہیں شئی کا دو آن میں ایک مکان میں ہونے کو۔ اس تقدیر پر حرکت و سکون کے درمیان تضاد کی نسبت ہے اور معرفت و جہالت کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں اس لئے حرکت کی تعریف مالمس سکون سے کرنا تعریف بالمساوی ہے۔

قولہ بما یتوقف: اختلاف معنوی کی دوسری صورت یہ ہے کہ شئی کی تعریف ایسے ہونے سے کی جائے جس کی معرفت خود اس شئی پر موقوف ہو۔ یہ اس لئے درست نہیں کہ موقوف علیہ مقدم اور موقوف موثر ہوتا ہے تو معرف کی معرفت مقدم ہوگی اور معرف کی معرفت موثر اور معرف معرفت پر موقوف ہو گیا تو معرف کا مقدم و موثر ہونا لازم آیا ہوا اجتماع نقیضین کے کی وجہ سے محال ہے۔

قولہ دور امصحا: دور اور اس کے اقسام کی تفصیل اگرچہ بدیہی و نظری کے بیان میں گذر چکی ہے لیکن بطور اختصار یہاں بھی بیان کیا جانا ہے کہ دور کہتے ہیں توقف شئی علی ما یتوقف علیہ ذلک الشئی کو۔ اس کی دو قسمیں ہیں توقف شئی اگر مرتبہ واحد ہو تو اس کو دور مصرح کہا جاتا ہے اور اگر مرتبتین یا مراتب کثیرہ ہو تو دور مضمر کہا جاتا ہے اول میں تقدم شئی علی نفسه مرتبتین لازم آتا ہے اور دوم میں ثلاث مراتب! چنانچہ جو شئی موقوف علیہ پر مقدم ہوتی ہے وہ موقوف علیہ پر مرتبہ واحدہ مقدم ہوا کرتی ہے اور موقوف پر مرتبتین مثلاً موقوف ہے ب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور موقوف علیہ موقوف پر سابق ہوتا ہے لہذا ب مقدم ہوا۔ اگر پھر ہم نے کہا کہ ب موقوف ہے ا پر تو ا موقوف علیہ ہوا لہذا یہ مقدم ہوگا اور یہ تقدم ب پر مرتبہ واحدہ ہوگا اور اگر پھر مرتبتین اور اصل میں دونوں ایک ہی ہیں

تو ا۔ موقوف ہوا جس کا نتیجہ نکلا کہ اکا اپنے وجود سے پہلے موجود ہونا لازم آیا ہوا باطل ہے۔

والا غلاط اللفظیۃ انما یتصور اذا حاول الانسان التعریف لغيره وذلك بان یتعمل فی التعریف الفاظاً غیر ظاہرہ بالدلالۃ بالنسبۃ الی ذلک الغير فینوٹ غرض التعریف کا استعمال اللفاظ الغریبۃ الوحشیۃ مثل ان یقال النار اسطقس فوق الاسطقات وکا استعمال اللفاظ المجازیۃ فان الغالب مبادئ المعانی الحقیقیۃ الی الفہم وکا استعمال اللفاظ المشترکہ فان الاشتراک محل لفہم المعنی المقصود کعم لو کان السامع علیہ علم باللفاظ الوحشیۃ او کان هناك قرینۃ دالۃ علی المراد جائز استعمالها فیہ۔

ترجمہ: اور غلاط لفظیہ اس وقت متصور ہوتی ہیں جب کہ آدمی دوسرے کے لئے تعریف کا ارادہ کرے اور اس کی صورت یہ ہے کہ تعریف میں ایسے الفاظ استعمال کرے جو اس غیر کے لحاظ سے ظاہر الدلالۃ نہ ہوں تو تعریف کا مقصد فوت ہو جائے گا جیسے غریب اور وحشی الفاظ کا استعمال کرنا مثلاً یوں کہنا النار اسطقس فوق الاسطقات یعنی آگ غصہ سے غناصر کا اوپر۔ اور جیسے مجازی الفاظ کا استعمال کرنا کیونکہ ذہن زیادہ تر معانی حقیقیہ کی طرف جاتا ہے اور جیسے الفاظ مشترکہ کا استعمال کرنا کہ اشتراک فہم معنی مقصود ہی میں محل ہوتا ہے ہاں اگر سامع کو وحشی الفاظ کا علم ہو یا وہاں مراد پر دلالت کرنے والا قرینہ ہو تو تعریف میں ان کا استعمال جائز ہے۔

تشریح: قولہ واللفاظ اللفظیۃ: اختلاف تعریف کی دوسری قسم اختلاف لفظی ہے اور وہ اس وقت متصور ہوتی ہے جب کہ دوسرے کے لئے تعریف کا ارادہ کیا جائے یعنی تعریف میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو اس کے لحاظ سے ظاہر الدلالۃ نہ ہو جس سے مقصود تعریف فوت ہو جائے چنانچہ جب الفاظ مشترکہ کو استعمال کیا جائے کہ اشتراک فہم معنی مقصود ہی میں خلل پیدا کر دیتا ہے البتہ سامع کو اگر مراد پر دلالت کرنے والا قرینہ معلوم ہو تو تعریف میں اس کا استعمال جائز ہے۔

قولہ اللفاظ الغریبۃ: غریبہ مونس غریب بمعنی نادر ہے اور وحشیۃ منسوب



وحش کی طرف! وہ اس چوپایہ کو کہا جاتا ہے جس کی رہائش جنگل میں ہو۔ الفاظ وحشیہ بطور استعمال ان الفاظ کو کہا جاتا ہے جو غیر مانوس الاستعمال ہونے کے علاوہ اپنے معنی پر واضح طور پر دلالت نہ کرے اور ذہن ان کے معنی کی طرف منتقل نہ ہو لہذا ایسے الفاظ سے تعریف کرنے سے چونکہ معارف کی صحیح پہچان حاصل ہونے میں خلل کا احتمال ہے اس لئے اس سے احتراز لازمی ہے۔

**قولہ اسطقس :-** لغت میں اصل اور عنصر و مادہ کو کہا جاتا ہے جس سے مرکبات کی ترکیب ہوتی ہے وہ تاء اور طاء دونوں کے ساتھ مستعمل ہے۔ فلاسفہ متقدمین اس کا اطلاق عناصر الاربعہ آب و آتش و خاک و باد پر کرتے ہیں اس لئے کہ موالید ثلاثہ یعنی حیوانات و نباتات و مجادات کی ترکیب عناصر الاربعہ سے ہی ہوتی ہے۔

**قولہ الالفاظ المجازیة :-** اختلاف لفظی کی شارح نے تین صورتیں بیان کی ہیں ایک الفاظ غریبہ وحشیہ کا استعمال دوسرا الفاظ مجازیہ کا استعمال تیسرا الفاظ مشترکہ کا استعمال جب کہ مصنف نے صرف پہلی صورت الفاظ غریبہ وحشیہ کے استعمال کو بیان کیا ہے اور اخیر دونوں صورتوں کو چھوڑ دیا اس کی وجہ علامہ میر قطبی نے یہ بیان کیا ہے کہ الفاظ مشترکہ کا استعمال چونکہ الفاظ غریبہ کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے کیونکہ الفاظ غریبہ کے استعمال میں صرف اتنی قیاحت ہے کہ سامع کو ان کے معانی معلوم نہیں لیکن مشترک کے استعمال سے سامع کا غیر مقصود کی طرف منتقل ہونا قرین قیاس ہوگا اور نیز مجازی کا استعمال بھی مشترک کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے اس لئے کہ سامع لا محالہ اسکو حقیقی معنی پر محمول کرے گا لہذا مجازی معنی ہو مقصود ہے وہ مقصود ہو جائیگا۔ اور جب الفاظ غریبہ سے احتراز ضروری ہے تو مشترک و مجازی سے بدرجہ اولیٰ احتراز ضروری و لازمی ہوا اس لئے مصنف نے صرف پہلی صورت کو بیان کیا اور اخیر دونوں صورتوں کو چھوڑ دیا

ہذا ما تیسر لہذا العبد الاحقر محمد المدعو بہ محمد شبیر الفورقوی الرشیدی الاثر فی قد کان شرعہ فی رابع وعشرين من شوال المکرم من سنة اربعة عشر بعد الف واربعمائة (۲۴ شوال ۱۲۱۲ھ) وقد فرغ عنہ فی خامس عشرين من ذی الحجۃ من سنة سبعة عشر بعد الف واربعمائة (۲۵ ذوالحجہ ۱۲۱۴ھ) من ہجرة النبی الکریم علیہ الصلوٰۃ والتسليم والحمد للہ الاول والاخر والصلوٰۃ والسلام علی نبیہ المصطفیٰ وعلیٰ آلہ وصحبہ البرر التقیٰ ظاہراً وباطناً۔



